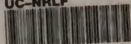
CHRISTIAN JACOB KRAUS

VERMISCHTE SCHRIFTEN



AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1970

Nachgelassene

philosophische Schriften

von

Christian Jacob Kraus,

öffentlichem Lehrer der praktischen Philosophie und der Cameralwissenschaften auf der Universität zu Königsberg.

Nach dessen Tode herausgegeben

von

Hans von Auerswald,

Landhofmeister des Königreichs Preußen, Geheimem Staatsrathe, Ostpreußischem Regierungs-Präsidenten, Curator der Universität zu Königsberg und Ritter des rothen Adlerordens erster Classe.

Mit

einer Vorrede und beigelegten Abhandlung

von

Johann Friedrich Herbart.

Königsberg,

bei Friedrich Nicolovius.

1812.

Vermischte

Schriften

über

staatswirthschaftliche, philosophische

und

andre wissenschaftliche Gegenstände

von

Christian Jacob Kraus,

öffentlichem Lehrer der praktischen Philosophie und der Camerawissenschaften auf der Universität zu Königsberg.

Nach dessen Tode herausgegeben

von

Hans von Auerswald,

Landhofmeister des Königreichs Preußen, Geheimen Staatsrathe, Ostpreußischem Regierungs-Präsidenten, Curator der Universität zu Königsberg und Ritter des rothen Adlerordens erster Classe.

Fünfter B

Königsberg,

bei Friedrich Nicolovius.

1812.

Vorrede.

Da die nachgelassenen philosophischen Schriften des verstorbenen Professor Kraus mir zur Durchsicht vor dem Drucke, und besonders um das Minder-Wichtige auszuscheiden zu helfen, mitgetheilt wurden: bemerkte ich mit Bedauern, daß eine solche Sichtung, welche dem Leser nur das gäbe, was der Verfasser selbst ihm würde gegeben haben, hier nicht anzuwenden sey, wofern nicht der, ohnehin mangelhafte, Zusammenhang leiden, und Manches Treffliche mit unterdrückt werden sollte. Indem ich überdieß mir nicht erlauben wollte, meine eignen Ueberzeugun-

gen bei dieser Durchsicht zum Maaßstabe zu nehmen: so faßte ich den Gedanken, lieber eigne Bemerkungen, (jedoch unvermischt mit dem Krausischen Texte,) und vielleicht Abhandlungen zuzusetzen, als die fremde Handschrift zu sehr zu verkürzen; und auf solchem Wege, wenn nicht das Lückenhafte zu ergänzen, doch den Stoff des Nachdenkens zu vermehren, und zur Erweiterung der Umsicht Anlaß zu geben. Von dem Herrn Herausgeber wurde mir dieses gestattet; aber mehrere, zum Theil unerwartete, Geschäfte, verkürzten die Zeit; und so ist auch das, was ich darzubieten im Sinne hatte, nur Fragment geworden.

Indessen wird der gegenwärtige Theil von Krausens literarischem Nachlaß nicht bloß den Lesern der vorhergehenden Theile einen willkommenen Aufschluß über die philosophischen Grundgedanken gewähren, unter deren Einflusse die übrigen Werke entstanden: sondern auch unmittelbar für die Philosophie selbst ist hier des Interes-

santen genug, um lebhaft zu wünschen, es möchte dem Verewigten gefallen haben, sich vollständiger auszusprechen.

Die Abhandlung über den Pantheismus schien mir die erste Stelle zu verdienen, obgleich sie nur den Stoff zu einer Recension enthält, die ungeschrieben blieb. Selbst die Spur dieses Ursprungs aber schien nicht verwischt werden zu dürfen; man kann sich jetzt ungefähr vorstellen, welche Kritik die berühmten Herderschen Werke, die dem Verfasser vor Augen lagen, zu treffen drohte.

Kraus zeigt sich hier als Metaphysiker, und auf solche Weise, daß schwerlich Einer unter den jetztlebenden Philosophen ihm Tiefe des Denkens und Kenntniß der Gegenstände wird streitig machen wollen; ja es wird ein seltner Ruhm seyn, wenn Jemand, bei eben so viel Tiefe, so wenigen Irrthümern wird gehuldiget haben. Kraus hatte die Enthaltsamkeit, die Begriffe vom Seyn, von Kraft, und Würkung, die er trefflich aus einander

legte, durch kein metaphysisches Band wieder verknüpfen zu wollen. Da er die Möglichkeit der Verbindung nicht einsah, wer möchte die Enthaltung von gewagten Versuchen mißbilligen? In einem, sehr wichtigen, Punkte, hat er, nach meinem Urtheile, seinen Freund Kant weit übertroffen. Ich meine den Begriff des Absolut-Nothwendigen. Nach Kraus ist „das absolut-Reale, oder das, der einfachen Idee der Existenz zusagende, eben so einfache, Etwas, schlechterdings nothwendig: sofern, ohne dasselbe, die Idee der Existenz, als ein Prädikat ohne Subjekt, undenkbar seyn würde." Kant hingegen, läßt sich von dem Begriff des Absolut-Nothwendigen dergestalt imponiren, daß er darüber ins Staunen geräth, und an die offenbarsten Blendwerke eine unnütze Mühe wendet, ohne nur von ihnen loskommen zu können. Man sehe seine vierte Antinomie, und die Abhandlung über den kosmologischen Beweis vom Daseyn Gottes,

in der Kritik der reinen Vernunft *). Hier erinnert er zuerst ganz kurz an die gewöhnliche Behauptung, daß alles Zufällige seine Ursache habe; unterläßt aber, dem falschen Grundgedanken dieser Zufälligkeit entgegenzutreten, und zeigt sich sogar weiterhin selbst in diesem Gedanken befangen, indem er die unbedingte Nothwendigkeit, „welcher wir, als des Trägers aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen," den wahren Abgrund für die menschliche Vernunft nennt. Aber wir bedürfen dieses Trägers ganz und gar nicht, ja wir können ihn gar nicht einmal gebrauchen, und zwar auf gar keinem Standpunkte philosophischer Betrachtung; es sey denn, daß wir den, von Kraus trefflich entwickelten, Begriff des Seyn, verfehlt hätten. Von dem, was Ist, können wir allemal denken, daß es nicht sey; diese

*) Man mag damit noch den, von Herrn Schelling hochgepriesenen, §. 76. in der Kritik der Urtheilskraft vergleichen, worin derselbe Irrthum herrscht.

Denkbarkeit des Nichtseyns ist seine Zufälligkeit; aber diese Zufälligkeit ist kein Prädikat des Seyenden, sondern nur unserer Vorstellung des Seyenden. Wie sollte denn das höchste Wesen sich, nach Kant, die Frage vorlegen: Woher bin ich? Es müßte auf die Weise sich wundern, daß es sey, und einen Grund verlangen, weshalb es vielmehr sey, als nicht sey: wie wenn es ein Schweben zwischen Seyn und Nichtseyn gäbe, und das Seyende erst durch irgend einen Grund aus diesem Schweben hervorgehoben werden müßte. Da nun dieses ganze Schweben bloß in der Reflexion Statt findet, so bedarf es nur einiger Besonnenheit, um zu bemerken, daß auf das Seyn die Frage: Woher? gerade so wenig paßt, als die Frage: Worin? welche Spinoza in seinem sogenannten Axiom: omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt, gleich Anfangs der Ethik darauf überträgt. — Kraus hatte offenbar die hochnöthige Schule der Eleaten viel sorg-

fältiger durchgemacht, als die Meisten zu thun pflegen; wie denn sein Studium der Alten durch diese ganze Sammlung von Aufsätzen beurkundet wird. Möchte dieser Mann uns eine ausführliche Kritik des Spinoza gegeben haben! Möchte er eine solche vor einer ganzen Reihe von Jahren aufgestellt, und zugleich den sämmtlichen neuern Gönnern des Spinozismus den Spiegel vorgehalten haben! Wie mancher Irrthum würde vielleicht dadurch in der Geburt erstickt seyn, der noch jetzt „die Forschbegierde äfft,“ und dem, der ihn widerlegen will, „im eigentlichsten Sinne Spottarbeit“ anmuthet.

Was die folgende, weitläuftige Moralphilosophie anlangt, so ist es sichtbar, daß sie in dieser Gestalt nur mit Rücksicht auf Zuhörer niedergeschrieben werden konnte, denen man auch das Bekannteste noch sagen muß. Dennoch habe ich mich nicht entschließen können, sie bedeutend zu verkürzen. Am liebsten hätte ich die langen psychologischen Zurüstungen vorweggenom-

men; allein in diesen eben sowohl, als in dem Nachfolgenden, zeigt sich Krausens musterhafte Vorsicht, womit er sich bemüht, die Thatsachen rein aufzufassen, und womit es ihm wenigstens unendlich besser als den meisten Andern gelingt, sich vor den Erschleichungsfehlern zu hüten, welche alles, was man empirische Psychologie nennt, verleiden, und welche selbst auf die Sittenlehre einen nachtheiligen Einfluß gehabt haben. Um gleich beim Letzten, als der Hauptsache, anzufangen: es ist das Charakteristische dieses Werks, daß Kraus sich immer geradezu mit den Urtheilen der Billigung und Mißbilligung beschäftigt. Dieß sind in Wahrheit die ächten und ursprünglichen Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns. Erschlichen aber ist die berühmte praktische Vernunft; erschlichen das Eine und einfache Gebot, welches diese Eine Vernunft aussprechen soll, nehmlich insofern das Gebot für ein Faktum (Kritik der praktisch. Vernunft, S. 56.) erklärt wird, welches die Speku-

lationen über den kategorischen Imperativ bestätigen soll. Indessen ist es nicht Kant, welcher als Urheber dieser Erschleichung angesehen werden muß. Er ist es nicht, sondern ein altes und allgemeines Vorurtheil, welches Seelenkräfte und Seelenvermögen da zu beobachten glaubte, wo nichts als ein mannigfaltiger Lauf und ein verwickeltes Geflecht der Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle beobachtet werden konnte. Um über diese Beobachtungen hinaus zu ihrer Erklärung auch nur Einen Schritt thun zu können, muß man zuvor in der allgemeinen Metaphysik fest seyn. Hat man aber, wie heut zu Tage die Meisten, die Hoffnung aufgegeben, daß eine ächte allgemeine Metaphysik könne gefunden werden: so enthalte man sich aller unnützen Dienste, die man etwa dadurch zu leisten glaubt, daß man die beobachteten Thatsachen des Bewußtseyns, wie ein Naturalienkabinet, in Klassen und Ordnungen abtheilt; denn bei dieser Gelegenheit kommen nicht nur

(welches erträglich wäre) die Seelenvermögen als Rubriken-Namen wieder zum Vorschein, sondern, welches nicht zu dulden ist, die Thatsachen selbst werden aus dem Geflecht, worin sie gegeben sind, dergestalt herausgerissen, daß es Mühe kostet, sie wieder zu erkennen; ja daß eine Versuchung entsteht, Nachforschungen über die Möglichkeit einzelner Thatsachen anzustellen, die doch einzeln nicht möglich waren, so wenig als sie je einzeln gegeben wurden. — Spezielle feine Bemerkungen über das, was unwillkührlich, unüberlegt, und deshalb meist unbeachtet in uns vorgeht, diese sind willkommen als Vorrath für die tiefere Nachforschung. Anregung zu solchen Bemerkungen wird man durch die vorliegende Moralphilosophie gewinnen können. Was aber den Geist dieser Moralphilosophie anlangt, so ist freilich nicht zu hoffen, daß er diejenigen bekehren werde, welche nun einmal an ihre eignen oder angenommenen Formeln gewöhnt sind;

noch weniger, daß er diejenigen auch nur interessiren werde, welche, indem sie phantasiren, sich einbilden zu denken. Die Meisten werden glauben, darüber hinaus zu seyn. Zwar in meinen Augen sind die heutigen Moralisten so wenig darüber hinaus, daß, selbst wenn der Gang in die Schule ein Rückgang wäre, derselbe mir besser scheinen würde, als der Fortschritt auf den von Manchen eingeschlagenen Wegen. Wo das Wohlwollen in den Moralsystemen keinen, seiner Würde angemessenen, Platz mehr findet, — wo man sogar in der Religion nichts zu verlieren glaubt, wenn man das außerweltliche höchste Wesen aufgiebt, — obwohl dieses allein als gütig zu denken ist, denn bei einem Urwesen, das mit der Welt identisch ist, verschwindet die Güte *), weil gegen sich selbst

*) Wie roh dieser Einwurf denen klingen muß, die er trifft, und wie viele Ausflüchte dagegen können ergriffen werden, ist mir wohl bekannt. Aber die Schuld liegt an dem rohen Begriff des Wohlwollens, welches ge-

Niemand gütig seyn kann; — da wird es in der That schwer, nicht irre zu werden an dem moralischen Sinne der Zeitgenossen, der auch das Einfachste und Ursprünglichste, ja das durch die Kirchenlehren am nachdrücklichsten Empfohlene, nicht mehr klar sieht. Den Philosophen, von denen dergleichen Täuschungen ausgehn, können jedoch dieselben viel minder verdacht werden, als den Nachfolgern und Anhängern. Denn die erstern sind gleichsam erhitzt von der Arbeit, ihre Principien konsequent durchzuführen; sie wollen im schlimmsten Falle selbst noch vermöge ihrer ausgebildeten und um so leichter zu erkennenden Irrthümer belehren; sie erwarten den Widerspruch ihrer Zeitgenossen, und hoffen im Streite gegen dieselben sich selbst aufzuklären. Aber die Anhänger und Nachfolger, nicht vertieft, nicht ermüdet, unvorsichtig den Fehltritt nachahmend, der sie

meinhin geradezu mit der Liebe, und Sympathie, verwechselt wird, statt als reine Idee gefaßt zu werden.

sie hätte warnen sollen, und nun selbst Hülfe bedürfend, da sie hätten Hülfe leisten sollen, — diese sind es, auf welche der Vorwurf fällt, wenn die Philosophen Irrthümer verbreiten.

Das eben zuvor Gesagte mag man, wenn man es nöthig findet, sogleich auf mich selbst anwenden. So sehr ich nehmlich wünsche, dem guten Geiste, der in Krausens metaphysischen und moralischen Schriften herrscht, näher zu kommen: so kann ich doch denjenigen, was Kraus in der Recension der Eleutheriologie, den Kantischen Grundsätzen über die Freiheit gemäß, behauptet, unmöglich beistimmen. Ich bin vielmehr überzeugt, daß diese, seit den letzten Decennien gangbare, Freiheitslehre, aller Metaphysik zuwiderläuft, für die praktische Philosophie völlig unnütz und müssig ist, und daß sie nirgends anders, als in Kants unrichtiger Voraussetzung ihren Grund hat, die praktische Philosophie müsse mit Gesetzen und Geboten anheben. Ich bin überdieß über-

zeugt, daß, außer den strengen Kantianern und Fichtianern, kaum Jemand die transscendentale Freiheitslehre konsequent werde durchführen wollen, und daß Wenige oder Niemand die praktisch-schädlichen Folgen, welche daraus unvermeidlich fließen, deutlich vor Augen habe. Deshalb wünschte ich längst Gelegenheit, dazu beizutragen, daß die Leibnitzische, der Hauptsache nach richtige, Ansicht zurückgerufen werde. Diese Ansicht ist vollkommen deterministisch, nur ohne den Mißverstand, den fast Jeder, so wie er das Schreckwort: Determinismus, vernimmt, daran zu heften pflegt; als ob nehmlich dadurch das Wollen geläugnet, das Ueberlegen und Beschließen für Schein und Täuschung erklärt, die sittliche Beurtheilung selbst für eine fremde Eingebung erklärt würde. Wer das unter Determinismus versteht, der sagt mit Recht, daß dadurch die Sittlichkeit als eine Chimäre dargestellt werde, denn diese beruht ohne allen Zweifel auf dem Selbst-Urtheilen

und Selbst-Wollen. Wer aber von keinem andern, als einem solchen Determinismus, einen Begriff hat, der muß noch keinesweges zum reifen Nachdenken über diesen Gegenstand gekommen seyn. Denn es heißt gewiß nicht die sittliche Beurtheilung läugnen, wenn man behauptet, sie geschehe mit Nothwendigkeit; vielmehr ist Jedermann, und mit Recht, überzeugt, daß unsre sittlichen Urtheile zwar mit unserer eigensten Thätigkeit, aber zugleich mit einer völlig gebundenen Thätigkeit gefällt werden, indem wir nicht anders können, als das Gute für gut, das Böse für bös erklären und erkennen. Eben so wenig aber heißt es das Wollen und Beschließen läugnen, oder für Schein erklären, wenn man behauptet, daß nach psychologischen Gesetzen, also zwar nicht durch eine äußere Gewalt, wogegen die Seele sich leidend verhielte, (ein völliger Ungedanke) aber durch die Vorstellungen selbst, in welchen die Seele lebt, — sofern sie Kräfte, und zwar die

einzigen Seelenkräfte, sind, alles Wollen, welches selbst nur ein modificirtes Vorstellen ist, sich unfehlbar erzeuge, und weiter würke, und selbst wiederum neues Wollen theils hervorrufe, theils zurückhalte und unterdrücke. Nach dieser Ansicht ist die Seele gerade so thätig, und gerade so selbstthätig, als irgend etwas in der Welt thätig und selbstthätig seyn kann; ja unser eignes Wollen bleibt noch immer der höchste Typus, nach welchem wir uns überhaupt irgend eine Thätigkeit denken können. Wer nun eine andre Metaphysik hat, der widerlege, wenn es ihm beliebt, die meinige; aber er hüte sich, die Begriffe der Sittlichkeit gegen eine Theorie zu Hülfe zu rufen, die derselben nicht im mindesten widerstreitet. Selbst die Besorgniß vor gehässigen Insinuationen aber hat mich nicht abgehalten, und wird mich nicht abhalten, über diesen Gegenstand frei zu sprechen; vielmehr denke ich eben durch dieses freie Sprechen meine eigne Freiheit, das heißt, mein eignes überlegtes

Wollen, denen zu beweisen, die da meinen möchten, man müsse sich schwach und willenlos fühlen, um den Determinismus behaupten zu können. Soviel mir für jetzt die Zeit erlaubt, hierüber aufzusetzen, wird man in meiner beigelegten Abhandlung finden. Uebrigens aber würde ich wünschen, daß man von dem, was Alles die Philosophen schon durchversucht und wieder aufgegeben hätten, eine minder hohe Meinung hegen möchte. Zwar sagt auch Kraus: „Neue Wendungen und Methoden, geschweige Gründe und Beweise verlangen, hieße den Gegenstand, an welchem seit Jahrtausenden der menschliche Geist sich versucht und erschöpft hat, mißkennen.“ Ich aber bin der Meinung, daß, weit entfernt, sich in irgend einem Punkte erschöpft zu haben, die Philosophie vielmehr aus dem Kreise von Begriffen herausgehn könne und müsse, in welchem sie sich bisher bewegt hat; und daß eben deshalb zwar nicht die Hoffnung auf ein festes System, aber wohl die Hoffnung

aufgegeben werden müsse, als lasse sich aus den ältern, und schon als unhaltbar befundenen Systemen, etwas entweder herausheben oder zusammensetzen, worin man, wenn auch nur als Nothbehelf, Befriedigung finden werde. Spekulativer Erfindungsgeist ist nöthig, um die Philosophie weiter zu bringen; und für diesen ist noch eine unendliche Sphäre offen. —

Im Begriff, mein Geschriebenes abzuschicken, empfange ich noch die interessante psychologische Abhandlung über freie Handlungen bei innerm Widerstreben. Sie würde mir für meine Beilage reichlichen Stoff dargeboten haben, wäre sie mir früher zu Gesichte gekommen.

Herbart.

Inhalts-Anzeige.

I.

Ueber den Pantheismus.

Ideen
zur
Philosophie der Geschichte der Menschheit
von J. G. Herder.
Dritter Theil 1787 *).

Ueber den Plan des Werks hat es dem Verfasser bis jetzt nicht beliebt, die mindeste Auskunft zu geben; und so wenig die geheimnißvollen Winke, womit er hie und

A 2

*) Diese angefangene Recension wird hier so abgedruckt, wie Kraus sie dem Herrn Geheimen Rath Friedrich Heinrich Jacobi mitgetheilt, und letzterer sie zurück geliefert hat. Die angehängten Gedanken zum Verarbeiten scheinen mehr Herders Schrift Gott zu treffen, mit welcher Kraus, der Klarheit, und strenge Schlußfolge leidenschaftlich liebte, keinesweges zufrieden war.

D. Herausgeber.

da im Vorhergehenden auf das Nachfolgende hinweiset, dasjenige errathen lassen, was darauf würklich zum Vorschein kommt, so wenig läßt sich, wenn man von allen bisherigen Theilen den Inhalt unter einen Gesichtspunkt bringt, daraus das Ganze des Entwurfs abnehmen, oder die Hauptidee der Anordnung entdecken. Denn an die Reihe von Betrachtungen erst über den Erdball, nach manchen seiner astronomischen und physischen Verhältnisse, dann über Organisation, in Hinsicht auf allerlei Beziehungen der wachsenden und lebenden Wesen gegen einander, endlich über die Menschheit, was die Gründe der gemeinsamen Natur unsers Geschlechts im Ganzen sowohl als besonders im Einzelnen betrifft, welche Betrachtungen den Inhalt der in den beiden vorigen Bänden enthaltenen zehn Bücher ausmachen, schließt sich nun, man begreift nicht wie, eine Reihe von Darstellungen aus der Völkergeschichte, so daß im eilften Buche die Bewohner des südöstlichen Asiens von Japan und Sina bis Hindostan, in dem folgenden die uralten Nationen der Länder von Persien westwärts hin bis Aegypten, in dem nächsten die alten Griechen, im vierzehnten

endlich die Etrusker und Römer geschildert, und zugleich jedwedem dieser Bücher allerlei aus Betrachtung jener Völker gezogene Resultate für die Geschichte der Menschheit beigefügt sind, und hinter dieser geographisch-historischen Bildergallerie, man begreift nicht woher, in dem funfzehnten, als dem letzten Buche des gegenwärtigen Theils, eine förmliche Theorie von den Naturgesetzen der Begebenheiten und Veränderungen des Menschengeschlechts zum Vorschein kommt. So ist es mit dem Plan bewandt. Ganz anders aber verhält es sich mit dem Entzwecke der gesammten Schrift, über welchen sich der Verfasser gleich anfangs in der Vorrede zum ersten Theile unverholen genug erklärt hat, indem er daselbst S. 7. hinter der Erzählung, wie ihm schon in frühern Jahren der Gedanke eingekommen: ob denn nicht die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte, und, wie er überall, wo er nur gekonnt, darnach aufs eifrigste gesucht habe, den runden Ausspruch thut, daß sein Werk entscheiden soll, ob er sie gefunden; nur, setzt er hinzu: „nur nicht der erste Theil.“ Und der zweite auch

eben nicht; ganz gewiß aber wohl der gegenwärtige dritte, wird man nun nach Maaßgabe dessen, was darin verheißen ist, in Gedanken zu sich selbst sagen müssen. Denn einer Menge anderer Aeußerungen nicht zu erwähnen, so macht der Verf. den Uebergang zu dem letzten Buche S. 298. mit dem Zusatze: „die allgemeinen und „großen Gesetze, nach welchen das Werk „der Vorsehung in seinem ewigen Gange „fortgehe, betrachten zu wollen;" und eröffnet seine in diesem Buche aufgestellte Theorie mit der feierlichen Ankündigung: „Ist ein Gott in der Natur, so ist er auch „in der Geschichte, denn auch der Mensch „ist ein Theil der Schöpfung, und muß „in seinen wildesten Ausschweifungen und „Leidenschaften Gesetze befolgen, die nicht „minder schön und vortrefflich sind, als „jene, nach welchen sich alle Himmels- „und Erdkörper bewegen. Da ich nun „überzeugt bin, daß, was der Mensch wis- „sen muß, er auch wissen könne und dür- „fe, so gehe ich aus dem Gewühl der „Scenen, die wir bisher betrachtet haben, „(d. h. der Begebenheiten und Zustände „oben erwähnter Völker) zuversichtlich und „frei den hohen und schönen Naturgesetzen

„entgegen, denen auch sie folgen." Was hier der Verf. zum Inhalt seiner Theorie angiebt, ist fürwahr das treffendste und herrlichste von allem, was sich nur immer unter einer Philosophie und Wissenschaft der Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen mag Treffendes denken oder Herrliches wünschen lassen. Und schon von der Seite verdient diese Theorie sorgfältig geprüft zu werden, da sie gleichsam die Seele von einem Werke ausmacht, das gleich bei der ersten Erscheinung durch den Reiz seines Gegenstandes sowohl, als durch den Ruhm seines Urhebers Aufmerksamkeit erregt, und vollends durch den mannigfachen aus der tiefsten Kunst und auf die kräftigste Weise darüber verbreiteten Zauber nicht nur Liebhaber zu freudiger Bewunderung hingerissen, sondern selbst Schriftsteller und Kunstrichter zum Schwärmen begeistert und zum Irresprechen verwirrt hat. Noch mehr aber verdient sie es von einer andern Seite. Der Verf. nehmlich, der in der Vorrede zum ersten Theile sich bescheiden vernehmen ließ: „wer blos metaphysische Spe„kulationen haben wolle, finde sie auf kür„zerem Wege; er aber glaube, daß sie,

„getrennt von Analogien und Erfahrungen „der Natur, selten zum Ziele führen: „Gang Gottes in der Natur, die in der „Reihe seiner Werke thätlich dargelegten „Gedanken des Ewigen seyen es, was er „zu entziffern suche," hat gleichwohl in der Folge, wie das Werk es selbst klärlich ausweiset, sich mit kühnem Fluge nach der Richtung von Analogien des Mechanismus der Körperwelt, weit hinweg über das Gebiet aller möglichen Erfahrung nicht nur, sondern selbst aller möglichen Metaphysik, zu den höchsten Spekulationen, denen ein Sterblicher sich nahen kann, emporzuschwingen, und statt die Gedanken des Ewigen in seinen Werken zu entziffern, vielmehr den nothwendigen Grund von allen Gedanken und das eigentliche Wesen selbst des Ewigen zu durchschauen unternommen. In der Thal, eben die Hypermetaphysik des Pantheismus, deren Schlußfestigkeit in unsern Tagen mit dem kundbarsten Eifer als unüberwindlich verfochten worden, und deren Vortrefflichkeit der Verf. in einer seiner jüngsten Schriften, worin er Spinozens Hirngespinst zur leibhaften Gottheit verklärt, von der erhabensten und glänzendsten Seite dargestellt

hat, so wie von der rührendsten und tröstlichsten Seite nächstens in einer besondern Schrift, Asträa genannt, darstellen wird; eben diese Hypermetaphysik, der zu ihrer Empfehlung nun weiter nichts als nur noch Vereinbarkeit mit der Menschennatur abzugehen schien, ist der Hauptsache nach schon in den beiden vorigen Theilen, in dem gegenwärtigen nun aber vollends ganz umständlich auf die Geschichte der Menschheit angewandt, so daß dadurch nicht nur alle Erscheinungen und Veränderungen unsers Geschlechts, alle Thaten und Werke unsers Geistes, Vernunft und Willkühr selbst unausgenommen, begreiflich erklärt, sondern auch von den Gesetzen, wornach das alles, vermöge einer innern Nothwendigkeit, entstehe und erfolge, sogar eine förmliche Wissenschaft begründet werden soll. Ein Versuch, der, wie er auch beschaffen seyn mag, schon durch seine Kühnheit und Neuheit allein den Reiz verstärken muß, womit in unsern Tagen kräftiger als jemals, Dank seinen Herolden, der Pantheismus auf den abentheuerlichen Vorwitz der Zeitgenossen überhaupt sowohl, als besonders auf die Lüsternheit spekulativer Köpfe, zumal von

minder reifem und eben darum waghafterem Alter, zu würken scheint. Und von dieser Wissenschaft liefert nun eben der Grundriß und gleichsam das Probestück die oft erwähnte Theorie, welche wir sonach der Prüfung, die sie verdient, hier unterwerfen wollen, in der doppelten Absicht, theils den Geist gedachter Hypermetaphysik zu enthüllen, theils den Gehalt der dadurch erfundenen Wissenschaft der Geschichte der Menschheit, sammt dem davon abhängenden Werthe des gesammten Werks, auszumitteln. — Aber wie bemächtigen wir uns vor allen Dingen dieser überschwenglichen Philosophie? Ist des Verf. Pantheismus doch der leibhafte Proteus, der Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus seinem spiegelnden und schwankenden Elemente nicht hervorzuholen ist, und auch, wenn er einmal sich im Schlummer überraschen läßt, sobald man ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen alle Fassung zu vereiteln und unsere Forschbegierde zu äffen weiß. In der That, aus des Verf. geflissentlich unklarem und unbündigem Vortrage bestimmten Sinn und

schlußfesten Zusammenhang durch die gewöhnliche Hermeneutik des Zergliederns und Vergleichens herauszubringen, ist im eigentlichsten Verstande Spottarbeit: und wenn es kein anderes Mittel giebt, seiner lustigen Ideen und dithyrambischen Argumentationen mächtig zu werden, so bleibt freilich der Kritik nichts übrig, als zu staunen und still zu schweigen, oder wenn sie doch amtshalber reden muß, aufs Gerathewohl lieber zu loben als zu tadeln. Allerdings aber giebt es eine höhere Hermeneutik, wodurch wir zu unserm Zwecke gelangen können. Da nehmlich der menschliche Geist sowohl in Absicht des Stoffes aller seiner Gedanken durch die Sphäre der Erfahrung begränzt, als in Absicht der Form alles seines Denkens durch die Natur seines Erkenntnißvermögens bestimmt ist, so müssen sich von jedem Philosophem spekulativer Art, wenn man es für das, was es ist, für ein natürliches Erzeugniß des menschlichen Geistes ansieht, sowohl die Thatsachen der Erfahrung, aus welchen, als die Gesetze des Denkens, nach welchen es sich gebildet haben mag, auffinden, und wenn man auf solche Weise seine Genesis erforscht hat,

alle Gestalten, die es annehmen mag, aus dem angezeigten doppelten Gesichtspunkte, im Ganzen übersehen lassen. Daraus wird sich ein unfehlbares Mittel zur Ueberwältigung der Philosophie des Verf. ergeben, weil der Pantheismus schon dadurch, daß er am Ganges wie am Rhein, und im Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza, und unter Braminen und Lama's, Kabbalisten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz überall und immer, und in allerlei Köpfen entstanden ist, sich als ein ächtes Naturerzeugniß des menschlichen Geistes bewährt, und seinen Ursprung in den allgemeinsten Thatsachen sowohl als einfachsten Denkgesetzen vermuthen läßt, wo wir ihn jetzt aufsuchen wollen. —

Für die Fortsetzung

Gedankenzeug zum verarbeiten.

§. 1. Die Natur der Dinge sey noch so unbegreiflich, so müssen gleichwohl alle erdenkliche Meinungen der Menschen über die Natur der Dinge vollkommen begreiflich seyn, weil in Ansehung dieser Meinungen der Mensch es lediglich mit sich

selbst zu thun hat, und daher, wenn er nur in sich selbst herumsucht, das Wie und Warum derselben richtig auffinden muß. Selbst wenn er etwas unbegreiflich findet, wird er durch gehörige Selbstuntersuchung erkennen können, woher er es unbegreiflich finde.

§. 2. Meinungen Anderer kann ein Mensch nur beurtheilen, so fern er sie zu seinen eigenen zu machen, d. h. eben so in sich entstehen zu lassen weiß, als sie in Andern entstanden sind. Solche, die sich blos aus den Naturgesetzen des Denkens herschreiben, werden, so fern diese Gesetze des Denkens in jedem Menschen dieselben sind, von jedem, unter Voraussetzung des erforderlichen Nachdenkens, vollkommen durchgeschaut und richtig beurtheilt werden können; solche aber, die sich von besondern Situationen und Gemüthszuständen herschreiben, werden eben darum nicht durch Nachdenken allein, sondern außerdem nur unter der Voraussetzung, daß man sie durch Annahme derselben Situation und desselben Gemüthszustandes in sich eben so entstehen zu lassen wisse, als sie in Andern entstanden sind, erst völlig erkannt und recht beurtheilt werden können. — Die

Einsicht in die Entstehungsart einer Sache oder einer Wissenschaft gewährt die vollkommenste Erkenntniß, die man von der Sache oder Wissenschaft verlangen kann: am besten aber sieht man die Entstehungsart von demjenigen ein, was man selbst zu machen dadurch weiß, daß man es selbst gemacht hat.

§. 3. A. Den Gedanken, daß alles ein alleiniges Wesen sey, kann man durch Betrachtungen empirischer Art in sich entstehen lassen, und wenn er gleich von seiner Entwickelung nach Maaßgabe der verschiedenen Gemüthslagen und des davon abhängenden Spiels der Phantasie gar mannigfaltige Gestalten annehmen mag, so läßt er sich doch, wenn er durch Nachdenken entwickelt wird, nur in dreifacher Gestalt festhalten.

B. Den Gedanken aber, daß ein alleiniges Wesen Alles sey, kann man nur durch Spekulationen metaphysischer Art auffassen, und, genauer entwickelt, läßt sich derselbe ebenmäßig in mehr nicht als dreierlei Formen, zum Behuf eben so vielerlei Theorien, einkleiden.

ad A.

§. 4. Durch Lebenserfahrung erlangt

der Mensch den Begriff von dem, was er seine Natur nennt, und diese seine Natur, oder vielmehr der Begriff, den er sich von ihr macht, ist das Muster, wornach er die Natur des Weltalls formt. Wie könnte er auch anders, da das Weltall für ihn nichts ist, als der Inbegriff seiner Wahrnehmungen und Vorstellungen, die als solche gänzlich zu seiner Natur gehören. Was er wahrnimmt, nimmt er wahr, weil er will, oder weil er muß; Thun und Leiden, Bewußtseyn der Selbstthätigkeit und Empfindung der Nothwendigkeit, setzen sein Leben zusammen. In Absicht dessen, was in ihm ist, und von ihm geschieht, er wolle es oder nicht, erkennt er bald eine bestimmte und unabänderliche Gesetzlichkeit, die eben den Begriff einer Natur ausmacht; aber auch in Absicht dessen, was in ihm ist und von ihm geschieht, weil er es will, wird er, nach reiferer Erfahrung, eine ähnliche Gesetzlichkeit inne, und bildet sich sonach ebenmäßig einen Begriff von der Natur dieser seiner Thätigkeit. Denkt er sich beide Naturen vereinigt, so giebt der Begriff von der Gesetzlichkeit ihrer Vereinigung und Wechselwürkung den Dualismus; denkt er

die eine der andern, nach dem Verhältniß der Folge, zum Grunde, oder der Eigenschaft zum Wesen, untergeordnet, so giebt diese Vorstellungsart den Idealismus und Materialismus. Schaut er nun um sich her, und betrachtet, was er das Weltall, wozu er mit gehöre, nennt, und was eigentlich blos der Inbegriff seiner Wahrnehmungen ist, so wird er ebenmäßig nicht anders denken können, als Alles sey und geschehe, so wie es ist und geschieht, entweder, weil irgend was es auch sey, es so will, oder weil es so seyn und geschehen muß. Dasjenige Würkliche, was er als gar nicht, oder als ganz anders seyend und geschehend ohne Widerspruch denken kann, und in Absicht dessen ihm sonach kein Müssen einleuchtet, wird er einem Willen zuschreiben, und desto zuversichtlicher, je gewisser er es selbst gerade eben so gewollt haben würde. Dasjenige Würkliche aber, wovon er nicht begreift, wie er selbst es jemals gewollt haben könnte, und also auch nicht begreift, wie es irgend ein anderer Wille, als welchen er sich nach dem seinigen vorstellt, jemals wollen kann, nehmlich das ist 1) das, wovon er sich gar keine Absicht denken kann, 2) was ihm,

ohne

ohne daß er eine Absicht begreift, schädlich ist, 3) die unveränderliche Veränderlichkeit in allem, zumal im Leben und Sterben der Menschen 2c. wird er einem Müssen zuschreiben, so fern er einsieht, daß, wie in Absicht seines Willens eine Gesetzlichkeit, die den Begriff von einer Natur giebt, Statt findet, eine ähnliche Natur in Absicht jedes Willens oder jeder Selbstthätigkeit Statt finden mag, und daß, wenn das Würkliche sich schon als gar nicht oder anders seyend und geschehend ohne Widerspruch gedenken lasse, daraus gleichwohl nicht folge, es könne auch gar nicht oder anders würklich seyn, sondern daß vielmehr zwischen der Denkbarkeit und der Möglichkeit, als einem Existirenkönnen gedacht, ein Unterschied sey, der eben den Begriff von einer Natur der Dinge und den Begriff von einer Natur des selbstthätigen Denkens und Wollens als verschieden auszeichne. Diese beide Naturen wird nun der Mensch in Hinsicht auf das gesammte Weltall oder den Inbegriff aller mechanischen, chemischen, organischen, animalischen und intellektuellen Beschaffenheiten und Veränderungen (oder vielmehr derselben Wahrnehmungen) sein

eignes Selbst mit eingeschlossen, nach der Analogie dieses seines Selbst, sich entweder als gleichsam in und zu einer dritten Natur vereinigt, oder als eine der andern nach einem oder beiden der vorher erwähnten zwiefachen Verhältnisse untergeordnet denken können. Der Begriff von einer gesammten, alles Denkende und Undenkende umfassenden, Natur zu einem alleinigen Wesen hypostasirt, so, daß alle Dinge und Veränderungen nichts als Beschaffenheiten und Kraftäußerungen dieses alleinigen Wesens wären, gäbe den Pantheismus von der ersten oder dualistischen Art; der Begriff von einer ursprünglich selbstthätigen denkenden Natur zu einem alleinigen Wesen hypostasirt, so, daß alle Dinge und Veränderungen als bloße Wahrnehmungen, oder, weil Wahrnehmungen, bevor sie wahrgenommen werden, nichts sind, als bloße Gedanken desselben betrachtet würden, gäbe den Pantheismus von der zweiten oder idealistischen Art; und der Begriff von einer Natur der Dinge zu einem alleinigen Wesen hypostasirt, so, daß alles Denkende als etwas nicht Ursprüngliches, sondern Abgeleitetes, sich zu demselben verhielte, gäbe den Pantheismus von der dritten oder der materialistischen Form.

Erläuterung dieser Theorie durch Anwendung derselben auf den Mysticismus, von Mikrokosmus und Makrokosmus auf die Emanationslehre, auf das Annihilationssystem, auf die Vorstellungsart der ersten ἑνιζοντων oder All-Einsern in Aristot. Metaphys. libr. I. cap. V. med.

ad B.

§. 5. Der Gedanke, daß ein alleiniges Wesen Alles sey, obzwar er sich auch als eine Folge aus dem auf dem Erfahrungswege gefaßten vorher erklärten Gedanken ergiebt, kann gleichwohl in völliger Bestimmtheit nur das Resultat der Spekulation seyn. Erfahrung, äußere sowohl als innere, giebt uns das an, was wir für uns (subjektiv) Empfindung oder Perception, und für sich (objektiv) Würklichkeit oder Realität nennen. Alle mögliche Schärfung und Verfeinerung unsers äußern Sinnes, alle mögliche Erhöhung und Verstärkung des Selbstgefühls würden uns nichts als mehrere, übrigens aber den bisherigen ganz gleichartige, Angaben liefern; hingegen begreiflich machen diese Angaben würde die noch so sehr vervollkommnete Erfahrung eben so wenig können, als es die jetzige kann.

Das Begreifen, welches eigentlich im Wahrnehmen und Denken von Verhältnissen aller Art besteht, führt von selbst zu der Untersuchung des Uranfangs oder Urgrundes sämmtlicher Verhältnisse sowohl, als alles desjenigen, dem diese Verhältnisse zukommen. Der Anfang alles Wissens ist das für sich Gedenkbare, welches, eben darum, weil es für sich, oder unabhängig von andern Gedanken gedenkbar ist, keinen weitern Anfang oder Erkenntnißgrund a priori gestattet, und welches in den durchaus einfachen und ursprünglich verschiedenen Ideen oder Wahrnehmungen besteht, in welche sich alle unsere Erkenntniß zuletzt auflöset. Ob nun gleich der Mensch sich schlechterdings bei dem, was für sich gedenkbar ist, beruhigen muß, ohne fragen zu können, warum nicht mehrere oder wenigere oder andere einfache Ideen die Elemente seiner Erkenntniß ausmachen, weil die Antwort doch auch wieder etwas Gedenkbares enthalten müßte, welches also die Frage wiedergäbe: (weshalb sich auch Kant wohl gehütet hat, anzugeben, warum nicht mehr, nicht weniger, nicht andere Kategorien Statt finden, welche indessen noch nicht alles für sich Gedenkbare

vollständig umfassen,) so glaubt er gleichwohl in Absicht des Würklichen sich nicht beruhigen zu dürfen, bis er die letzten Gründe vollends auf einen Urgrund zurückgeführt habe, obgleich klar genug ist, daß, da er alles Würkliche nur durch seine Gedanken denken kann, die unauflösliche Verschiedenheit, welche in Ansehung der Elemente seiner Gedanken Statt findet, nothwendig auch in Absicht der letzten Gründe des Würklichen werde Statt haben müssen. Zu diesem Urgrunde, als dem Eins, welches Alles sey, läßt sich nun annehmen entweder I. das Seyn, oder II. die Kraft, oder III. das Ganze (All) von einer gewissen Seite als Eins angesehen.

I. a) Das Seyn *) kommt allem Würklichen, allem, was ist und geschieht, insofern nothwendig zu, als es ein Widerspruch wäre, daß das Würkliche kein Seyn haben sollte.

b) Vom Seyn unterscheidet sich nur das Nicht-Seyn, und da dieß gar nichts ist, so ist das Seyn Eins.

*) Das Seyn bezeichnet eine doppelte Idee, erst nehmlich als Prädikat die Existenz, und dann als Subjekt das Reale. Hier zuerst vom Seyn als Existenz betrachtet.

c) Das Seyn ist in allem Würklichen eben dasselbe, nicht mehr, nicht weniger, nicht anders, in dem einen als in dem andern; denn das Seyn, was weniger oder anders wäre, wäre anders, also wieder nichts.

d) Das Seyn ist untheilbar und unveränderlich, weil es ununterscheidbar (indistinguishable) ist.

Dieß unwandelbare, zeitlose, alleinige, die ganze Würklichkeit umfassende Seyn zu Einem Wesen hypostasirt, das die ganze Würklichkeit selbst wäre, gäbe einen Pantheismus, den man den logischen nennen könnte; (nach dem Aristoteles, der einen solchen dem Parmenides zuzuschreiben scheint.)

Das Blendwerk dieser Vorstellungsart verschwindet, sobald man das Eigenthümliche der einfachen Idee von Existenz betrachtet. Als einfache Idee ist in der Existenz nichts zu unterscheiden, das nicht Existenz wäre, so wie im Raume nichts, das nicht Raum, im Bewußtseyn nichts, das nicht Bewußtseyn, in der Kraft nichts, das nicht Kraft wäre; besonders ist es an ihr, daß sie keine Grade zuläßt, wie auch der Raum und die Zeit nicht, und

ganz eigenthümlich ist es ihr, ein Prädikat zu seyn, das nie ohne Subjekt seyn kann, und nie ein Subjekt seyn zu können, dem irgend ein Prädikat zukäme, wenn man nicht etwa die ihr vorher beigelegten Prädikate, welche im Grunde nichts aussagen, als daß die Existenz Existenz sei, für würkliche Prädikate halten will. Dieß verdient Erläuterung.

1) Die Existenz ist nie ein Subjekt, dem irgend ein Prädikat zukäme. Man kann ohne Unsinn nicht sagen: die Existenz existire, oder das Daseyn sey da; aber eben so wenig kann man, wenn man die ganze Tafel der Kategorien und den ganzen Vorrath von Ideen, die man haben mag, durchläuft, eine einzige Idee finden, die als Prädikat sich von der Existenz als Subjekt aussagen ließe;

a) denn daß die Existenz eins sey, heißt im Grunde weiter nichts, als daß auf sie der Begriff von Zahl und Größe, extensive oder intensive genommen, gar nicht anwendbar sey; sie ist Eins, nicht in dem eigentlichen Sinne, da Eins dasjenige ist, durch dessen Wiederholung vieles, und durch dessen Zerfällung wenigeres werden könnte; denn Existenz läßt sich nicht durch

Wiederholung zu einem Aggregat, das mehr als Existenz wäre, machen; sie läßt sich auch nicht gleichsam in einen Bruch zerfällen, so daß man eine halbe oder ein Drittel Existenz denken könnte, die, zweimal oder dreimal genommen, die ganze volle Existenz gäbe. Und eben so wenig kann man sie dem Grade nach stärker oder schwächer, und sonach als intensive mehr oder weniger oder eins gedenken. Dasjenige, was existirt, kann als Vieles oder Weniges, als Starkes oder Schwaches, und da das Viele oder Wenige, Starke oder Schwache nur in Beziehung auf eine zum Maaßstabe angenommene extensive oder intensive Einheit gedacht werden kann, auch als Eins existiren; aber die Existenz selbst desjenigen, was existirt, kann nicht viel, nicht wenig, nicht stark, nicht schwach, und sonach auch nicht eins seyn. (Was Spinoza sagt, daß sein Gott eigentlich nicht als eins oder einzig gedacht werden könne, erhellt aus dem Bisherigen deutlich genug.)

b) Eben so läßt sich auch nicht sagen, daß die Existenz ein Etwas sey, oder daß sich ihr das Prädikat von irgend etwas Qualitativem beilegen lasse: dasjenige, was

existirt, sey an sich was, und beschaffen, wie es wolle, so ist gleichwohl in Absicht der Existenz selbst jede Frage und Aussage, **was** und **wie** sie sey, ungereimt.

c) Nehmen wir die Kategorien der Relation, so ist eben so evident, daß sich von der Existenz nicht sagen lasse, weder sie sey eine Substanz oder ein Wesen, noch sie sey ein Accidens oder eine Eigenschaft; eine Substanz oder ein Wesen ist sie so weit entfernt zu seyn, daß sie sich nicht einmal als logisches Subjekt, von dem man irgend etwas prädiciren könnte, gedenken läßt; ein Accidens oder eine Eigenschaft ist sie eben so weit entfernt zu seyn, da sie den verschiedensten Eigenschaften eben sowohl als den Wesen selbst ohne Unterschied auf eine ganz gleichförmige Weise zukommt, und nur eine Eigenschaft von einer Eigenschaft, und vollends als eine den verschiedensten Eigenschaften sowohl als Wesen gleichmäßig zukommende Eigenschaft eben so wenig den Namen verdient, wie die Zeit eine Eigenschaft desjenigen heißen kann, was in der Zeit ist und geschieht, oder das Bewußtseyn eine Eigenschaft desjenigen, was im Bewußtseyn vorgeht. Auf gleiche Weise ist klar, daß sich von der **Existenz**

nicht sagen lasse, weder sie sey Ursache, noch sie sey Würkung, obzwar dasjenige, was existirt, allerdings beides seyn kann; sie ist nicht Ursache weder eine logische (ratio), so daß sich aus ihr Folgerungen durch Schlüsse herleiten ließen, (denn alle logische Folgerungen setzen Verhältnisse, setzen Verschiedenartigkeit, kurz, setzen Etwas voraus; die Existenz aber, so schlechterdings einfach, wie sie, rein gefaßt ist, hat keine Verhältnisse, keine Verschiedenartigkeit, und ist kein Etwas,) noch eine dynamische (caussa), so daß sie Würkungen hervorbringen könnte; denn sie ist kein Etwas, welches sie, um würken zu können, gleichwohl seyn müßte. Auch ist sie keine Würkung, weder im logischen Sinne (rationatum), weil der Gedanke, aus welchem die Idee der Existenz gefolgert werden sollte, doch auch schon Existenz haben müßte, und also das, was erst noch gefolgert werden soll, schon vorausgesetzt werden würde; noch im dynamischen Sinne (caussatum), weil ebenmäßig dasjenige, was die Existenz hervorbringen sollte, schon vorher selbst Existenz haben müßte, und mithin sie nicht erst hervorbringen könnte. Endlich ist klar, daß die allem Würklichen zukommende Exi-

stenz, als Existenz, keine Art von Verbindung unter Würklichen ausmache, und keine Art von Gemeinschaft oder Wechselwürkung begründe, denn das einfache Daseyn kann weder als logischer, noch als dynamischer Grund von irgend Etwas gedacht werden. — Aber

2) die Existenz ist ein Prädikat, das nie ohne Subjekt seyn kann: dieß ist der einfachen Idee von Daseyn so eigen, als es der einfachen Idee von Raum eigen ist, alle Theile zugleich und aus einander, oder der einfachen Idee der Zeit, keine Theile zugleich, sondern alle nach einander, oder der einfachen Idee von Bewußtseyn, gar keine Theile, sondern Grade zu haben. Diese Eigenthümlichkeit, daß Daseyn sich nicht denken läßt, ohne Etwas, das da ist, und daß sonach diese an sich ganz klar unterschiedene zwei Ideen gleichwohl unzertrennlich und nothwendig zusammenhängen, ohne daß sich von diesem Zusammenhange ein Grund angeben ließe, weil jeder angebliche Grund doch wieder Etwas seyn und Existenz (ideale oder reale ist an sich einerlei) haben müßte; diese Eigenthümlichkeit ist die wahre Quelle des Pantheismus von der logischen Art, der aber auch in

seiner völligen Blöße erscheint, sobald man gedachte Eigenthümlichkeit völlig aufklärt. Nehmlich da die Existenz, welche als Prädikat nie ohne Subjekt gedacht werden kann, allen erdenklichen Subjekten, so verschieden sie auch seyn mögen, ohne allen Unterschied, schlechterdings auf ganz gleiche und eben dieselbe Weise zukommt; so ist es, um sie zu denken, genug, daß man sich das zu ihr als Prädikat erforderliche Subjekt wie ein bloßes Etwas denke: denn sie wird einem Etwas nicht mehr, nicht weniger, nicht anders, zukommen, als einem andern Etwas, oder von dem einen nicht mehr, nicht weniger, nicht anders, gedacht werden können, als von dem andern. Da nun von einem solchen Subjekt, als die Idee der Existenz erfordert, weiter nichts gedacht zu werden braucht, als daß es ein Etwas sey, dem die Existenz als das einzige Prädikat zukomme, (denn von den verschiedenen Beschaffenheiten, die man an diesem Etwas gedenken möchte, würde einer jeden wiederum die Existenz zukommen, und ihre Verschiedenheit würde in der Idee der Existenz schlechterdings nichts Verschiedenes setzen,) so ist wohl nichts natürli-

cher, als daß alle die Eigenthümlichkeiten, durch welche sich die einfache Idee der Existenz vor andern Ideen auszeichnet, auch dem ihr zusagenden Etwas werden beigelegt werden, weil ja von diesem Etwas durchaus weiter nichts, und gar kein anderes Prädikat, als blos das Prädikat der Existenz, gedacht wird. — Es wird also dieß Etwas, so wie das Daseyn, weder extensive, noch intensive theilbar oder verstärkbar, es wird als zahl- und maaß- und zeitlos durchaus Eins und unwandelbar, und, sofern vom Daseyn sich blos Nichtseyn, und mithin von Etwas blos Nichts unterscheidet, alleinig, und sofern alles, was seyn soll, etwas seyn muß, Alles, und sofern Existenz ohne Subjekt undenkbar ist, und das Gegentheil des Undenkbaren nothwendig ist, nothwendig seyn. Diese Nothwendigkeit ist die einzige, die sich aus bloßen Begriffen erkennen läßt. Die andern Beweise alle, und auch der Kantische, von einem bedingten Wesen auf das andere, und endlich auf das unbedingte, schließen eigentlich nicht von einem Dinge auf ein anderes Ding, und so fort, sondern von einem Werden auf ein anderes Werden, und

endlich auf ein Seyn. Aber dagegen wird nun auch dieß so beschaffene Etwas eben darum, weil es blos unter der Idee der Existenz als so beschaffen gedacht wird, das Eigenthümliche an sich haben, was die Existenz an sich hat, nehmlich kein einziges Prädikat weiter zuzulassen, außer denjenigen, die, wie schon vorhin gezeigt worden ist, eigentlich blos Negationen von Bestimmungen sind, und nur sehr uneigentlich Prädikate heißen können. Dieß Etwas, oder um es gleich bei seinem rechten Namen zu nennen, diese absolute Realität, die darum so heißt, weil sie von gar keinen andern Bestimmungen abhängt, indem sie gar keine andere hat, außer der einzigen Bestimmung des Daseyns, ohne welche sie schlechterdings Nichts wäre, so wie ohne sie das Daseyn schlechterdings undenkbar seyn würde, verstattet 1) kein Prädikat der Quantität: denn eben weil in ihr, so wie in dem einfachen Gedanken der Existenz, durch welchen allein sie gedacht wird, durchaus nichts Unterscheidbares ist, so läßt sich von ihr weder sagen, daß sie eins, noch daß sie vieles, noch daß sie unendlich sey, in dem Sinne nehmlich, da man unter dem

Eins dasjenige meint, was durch Wiederholung Vieles, und durch Wiederholung ohne Aufhören Unendlich wird, obzwar man sie Eins und Unendlich nennen kann, wenn man darunter blos versteht, daß sie, weil in ihr nichts Unterscheidbares ist, kein Prädikat von Zahl und Maaß zulasse; (Spinozens Unterscheidung des Unendlichen und Einen nach dem zwiefachen Sinne, worin beide genommen werden, sieht wunder wie tiefsinnig aus, und ist doch herzlich leicht;) sie verstattet 2) kein Prädikat der Qualität: denn es läßt sich von ihr weiter nichts sagen, als daß sie Daseyn habe, und daß sie absolute Realität oder das sey, was sie ist, welches letztere offenbar nichts gesagt heißt. Alle andere erdenkliche Prädikate, die man diesem Uretwas beilegen wollte, können gar nicht, weder aus demselben selbst, noch aus seinem Daseyn, und folglich überall nicht a priori hergeleitet, sondern müssen aus Erfahrung, also aus Empfindungen und Wahrnehmungen, hergenommen werden. Sie verstattet 3) kein Prädikat aus der von Kant sogenannten Klasse der Relation: nehmlich

a) kein Prädikat von Wesen und Eigenschaft, oder Substanz und accidens:

denn von dem Etwas, so wie es durch die Idee der Existenz, damit sie denkbar werde, vorausgesetzt wird, ist weiter nichts zu denken, als daß es ein Etwas, d. i. ein schlechterdings unbestimmter Gegenstand des Denkens sey, und daß ihm das einzige Prädikat der Existenz zukomme. So rein gefaßt enthält also der Begriff der absoluten Realität nichts, wodurch sie in Absicht auf das Verhältniß von Wesen und Eigenschaft bestimmt werden könnte, als welche Bestimmung voraussetzt, daß das dem Daseyn zusagende Etwas qualitative gedacht werde, welches Qualitative aber überall nicht a priori zu denken, sondern blos aus Erfahrung zu nehmen ist, wo sich dann aus anderweitigen Beziehungen ergiebt, wie fern das dem Daseyn immer auf eine und ebendieselbe Weise zusagende, übrigens qualitative noch so verschiedene Etwas als Wesen oder Eigenschaft (substantia vel accidens) zu denken sey. — b) Kein Prädikat von Ursache und Würkung; nehmlich: das absolute Reale ist keine Ursache, und zwar α) keine logische (ratio), denn der Begriff desselben enthält weiter nichts, als daß es ein Etwas, d. i. kein Nichts sey, und daß es existire, woraus sich schlechterdings

dings weiter nichts folgern läßt, weil alle Folgerung Verhältnisse und Verschiedenheiten voraussetzt, die, wie in dem einfachen Daseyn, so auch in dem demselben zusagenden absoluten Realen schlechterdings fehlen; β) keine dynamische (caussa): denn um Veränderungen oder Würkungen hervorzubringen, müßte das Etwas andere Bestimmungen haben, indem es, als bloßes Etwas betrachtet, unwandelbar, oder nichts anderes ist, als was es ist. Das absolute Reale ist ferner keine Würkung, und zwar α) keine logische (rationatum), denn dasjenige, aus welchem, als einem Grunde, man es herleiten wollte, müßte doch etwas Gedenkbares, und als solches schon ein Etwas seyn, wodurch also vorausgesetzt würde, was doch erst gefolgert werden soll; β) keine dynamische: denn auf ähnliche Weise müßte dasjenige, wodurch etwas bewürkt oder hervorgebracht werden sollte, selbst schon etwas seyn, und da Etwas und Etwas, blos als solches betrachtet, ganz ein und ebendasselbe ist, so würde schon da seyn, was erst werden soll; c) kein Prädikat, in Absicht der Gemeinschaft und Wechselwürkung, kommt dem absoluten Realen zu: denn

dieses Etwas, obgleich es Allem, was nur irgend ist, und was nur irgend geschieht, insofern als diesem Allem Existenz beigelegt wird, zukommt, kann gleichwohl blos als ein solches, dem Daseyn zusagendes, Etwas kein Grund, aus dem sich Folgerungen, und keine Ursache, aus der sich Würkungen ergäben, seyn, und mithin für das, was ist und geschieht, keine Art von gemeinsamem Bande ausmachen.

[Die Anwendung von diesen Sätzen, (welche, wenn man die Ideen rein von allen sinnlichen Vorstellungen, zumal des Raums, der Materie ꝛc. zu fassen weiß, vollkommen evident gemacht werden können,) auf Behauptungen von der Art, wie man in Witzenmanns Resultaten findet, daß nehmlich mit dem Daseyn eine Art da zu seyn verbunden sey, und namentlich Verstand und Wille Formen von Etwas seyen, das nicht Verstand und Wille, sondern nothwendig, mithin jenes vorher betrachtete absolute Etwas ist: daß ferner das Seyn alles enthalte und bestimme, was seyn kann und seyn muß, eben so nothwendig und nach derselben absoluten Regel, nach welcher es ist, — daß

ferner, was zusammen existirt, auch Verhältnisse zu einander haben, und was ist, auch Form und Gesetze, nach welchen es ist, haben müsse rc., macht sich von selbst, und wird sich nach Maaßgabe des Folgenden noch völliger und bis zum Erschöpfen der Sache machen lassen.]

II. Die Kraft. Das absolute Reale, oder das der einfachen Idee der Existenz zusagende eben so einfache Etwas, welches, so fern ohne dasselbe die Idee der Existenz, als ein Prädikat ohne Subjekt, undenkbar seyn würde, schlechterdings nothwendig ist, (und dieß ist die oberste Nothwendigkeit, die wir a priori einsehen,) hat von qualitativen Bestimmungen und logischen oder dynamischen Verhältnissen nichts an sich. Wollen wir nun dergleichen an denselben gedenken, so bleibt nichts übrig, als dasselbe selbst als Quelle von allen dergleichen Bestimmungen und Verhältnissen anzusehen; und um das zu thun, müssen wir uns an demselben eine Möglichkeit, Ursache zu seyn, d. i. Kraft, gedenken. Die Möglichkeit, Ursache zu seyn, sich an dem absoluten Realen vorstellen, heißt nun, nach Maaßgabe des doppelten Sinnes, den der Ausdruck Möglichkeit be-

zeichnet, entweder so viel, als: von dem absoluten Realen, als einem solchem, lassen sich Würkungen und Bestimmungen gedenken; oder so viel, als: von demselben, als einem solchem, können Würkungen und Bestimmungen existiren. Gedenken lassen sich an und von dem absoluten Realen, so daß man sie aus demselbem a priori folgern oder erkennen könnte, gar keine Bestimmungen und Würkungen; existiren können an und von dem absoluten Realen, so daß sie blos durch dasselbe, als solches, existirten, auch keine; denn das Seyn, blos als solches betrachtet, ist nur, aber kann nichts; es bleibt nur immer ein Seyn, und wird nie etwas Qualitatives. Soll nun gleichwohl dieses Seyn irgend eine qualitative Bestimmung oder Würkung haben, als welche wir nie a priori weder für sich selbst, noch nach ihrem Zusammenhange mit dem Seyn, gedenken können, so werden wir dergleichen aus der Erfahrung nehmen, und in dem Seyn ein jeder Würkung und qualitativen Bestimmung zusagendes Etwas schlechthin setzen müssen, und dieses Etwas ist Kraft; von welcher, da sie es eigentlich ist, was die Verbindung

zwischen dem a priori und a posteriori zu vermitteln scheint, die Idee genauer betrachtet zu werden verdient.

1) Kraft läßt sich nicht vom Seyn herleiten, eben so wenig als vom Raum, von der Zeit oder einer andern einfachen Idee, als welche, eben weil sie einfach ist, nichts aus sich ableiten läßt; noch weniger von irgend etwas Qualitativem oder Gewürktem, als welches vielmehr, um solches zu seyn, Kraft voraussetzt. Das Qualitative an dem Seyn läßt sich durchaus nicht anders, denn als etwas Gewürktes, denken, man mag es a priori oder a posteriori zu denken versuchen: a priori nicht, wie aus dem Bisherigen schon klar genug erhellen muß; a posteriori auch nicht, weil alle Beschaffenheiten und Eigenschaften nichts als Würkungen der Dinge auf uns geradezu, oder auf einander, und durch selbige auf uns sind, wie auch, ohne Lockens Deduktion, jeder leicht selbst erkennen wird. Selbst an den mathematischen Wesen muß dasjenige, was sie gleichsam Qualitatives haben, durchaus etwas Gewürktes seyn: denn ein Zirkel ist nichts, bis er wahrgenommen oder gemacht, d. h. in beiden Fällen in Gedanken beschrieben

ist; und sagen, daß ein Zirkel, ohne auf diese Weise gewürkt zu haben, Verhältnisse an sich habe, heißt sagen, daß Nichts Etwas an sich habe.

2) Aus der Kraft läßt sich weder das Seyn, noch irgend eine Würkung begreiflich herleiten; das Seyn nicht, denn die Kraft selbst müßte ja das Seyn, das man aus ihr erst herleiten wollte, schon selbst haben; auch irgend eine Würkung nicht, denn Kraft, als das, nach den Gesetzen des Denkens, vor der Würkung zu setzende und ihr zusagende Etwas ist nicht die Würkung selbst, auch nicht ein bloßes Seyn, sondern von beiden unterschieden, und sonach läßt sich das Band zwischen Seyn, Kraft und Würkung, da sie ursprünglich verschieden sind, nicht durch Identität, und da sie einfache Ideen sind, auch nicht durch etwas Anderes begreiflich machen, weil dieß Andere doch wieder ein Seyn oder Kraft oder Würkung seyn würde.

3) Die Kraft, als das den verschiedenen Würkungen vorwärts Zusagende, und durch sie allein Bestimmbare, wird aller der Prädikate empfänglich seyn, deren die durch Erfahrung gegebenen Würkungen, durch welche und für welche allein Kraft gedacht

wird, habhaft werden mögen. Sie wird, in Absicht der extensiven sowohl, als intensiven Quantität, die Bestimmungen von Maaß und Grad; in Absicht der Qualität, die Bestimmungen von Einerleiheit, Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Mannigfaltigkeit annehmen; sie wird das Prädikat der Entgegensetzung, und, so weit das Würken ein Gegenwürken, das Thun ein Leiden, um mittelst der Erfahrung wahrgenommen zu werden, erfordert, insofern allemal annehmen, und je nachdem die Würkung als zum Wesen oder zum bloßen Zustande eines Dinges gehörig gedacht wird, als wesentlich (wie Undurchdringlichkeit) oder als zufällig (wie die Bewegkraft eines gestoßenen Körpers) gedacht werden.

4) Dagegen, sobald man der Idee von Kraft das Specifische nimmt, was darin besteht, daß sie als ein der Würkung zusagendes und durch selbige bestimmbares Etwas gedacht werde, so behält man nichts übrig, als ein durch die bloße Existenz bestimmtes und ihr zusagendes Etwas, welches von allen erwähnten Prädikaten, was vorher gezeigt worden, kein einziges annimmt. Also Kraft, als eine absolute Realität gedacht, ist noch nicht Kraft,

sondern wird es erst, wenn sie als etwas einer jeden Würkung besonders Zusagendes, und durch sie besonders Bestimmtes, mithin als etwas Relatives gedacht wird. (Diese Relation zwischen den a posteriori allein erkennbaren Würkungen mit dem a priori allein denkbarem Würkenden ist das wahre Band, welches die Sinnenwelt mit der Verstandeswelt verknüpft, und von welchem die richtige Erkenntniß gleichsam den Schlüssel zu dem Heiligthum der Wahrheit abgiebt, das wir alle suchen.)

Schauen wir nun um uns her, und in uns hinein, und durchmustern wir alle Arten von Würkungen, (unter welchen Begriff sich auch alle Arten von Formen und Beschaffenheiten, alles Qualitative, oder τι ἠν εἰναι, alles was ist und geschieht, in wie fern es als so seyend und geschehend von uns erfahren wird, bringen läßt,) so sehen wir bald, daß sie sich in gewisse Klassen, namentlich in die der mechanischen, chemischen, organischen, animalischen und intellektuellen, welche letztere Klasse die Würkungen des selbstthätigen Denkens und Wollens begreifen würde, ordnen lassen; und hier ist eine bestimmte und anschauliche Kenntniß der Methoden und Resultate von den Be-

mühungen, welche der menschliche Geist zur Erforschung aller dieser Würkungen, deren Inbegriff und Zusammenhang die sogenannte Natur ausmacht, angewandt hat, dem Spekulanten unentbehrlich, wenn er in seiner Unternehmung die sämmtlichen Würkungen zusagenden Kräfte auf Eine Urkraft zurückführen, und vor allem das principium essendi sowohl als fiendi herauszufinden sich nicht selbst täuschen will, welches aber, so wie die Hauptresultate selbst, anzuführen, nicht interessant und nicht dieses Orts scheinen dürfte. So viel ist wohl gewiß, daß 1) das principium essendi, d. i. des Möglichseyns, wenn darunter nicht das bloße Denkbarseyn, sondern das Existirenkönnen gemeint wird, (und selbst denkbar ist ja nur, was gedacht werden, und insofern existiren kann,) mit dem principio fiendi, d. i. des Würklichseyns, darin zusammentrifft, daß das Daseyn von Kraft das Mögliche möglich, d. i. existiren-könnend sowohl, als das Würkliche würklich macht; daß 2) die Matérie überhaupt, als etwas durch bloßen Widerstand Würksames, eben so wie alles Qualitative derselben (chemische Uranfänge, vid. z. E. Wiegleb) sich in

lauter Kräfte auflösen lassen; daß 3) in der Würkungsart der den mechanischen und chemischen Würkungen zusagenden Kräfte eben so wenig Nothwendigkeit, (welche man gleichwohl wähnt darin sehen zu können,) erkennbar sey, als in der Würkungsart der den organischen, animalischen und übrigen Würkungen zusagenden Kräfte; daß 4) die der ursprünglichen Verschiedenartigkeit, Entgegensetzung und Gemeinschaft der Kräfte sich nicht erklären lassen, weder aus der Idee der Kraft, denn diese ist als etwas Relatives den Würkungen homolog, noch aus der Idee des Seyns, welches freilich jeder Kraft, so fern sie Existenz haben soll, zukommen muß; denn dieß absolute Seyn, in welches sich die Idee der Kraft, wenn man sie als etwas nicht Relatives, sondern Absolutes gedenken will, auflöset, ist keiner Prädikate, und am wenigsten des Prädikats der Verschiedenartigkeit, Entgegensetzung ꝛc. empfänglich.

Die Idee gleichwohl von einer Urkraft zu einem alleinigen Wesen hypostasirt, welches dadurch, daß es Alles würkte, selbst Alles wäre, würde einen Pantheismus von der zweiten Art, den man den dynami-

schen nennen könnte, geben; und dessen Beurtheilung aus dem Bisherigen (wenn man es z. B. auf Herders Gott anwendet) nicht schwer seyn kann.

III. Das All. Da von den Kräften weder ihr Zusammenhang mit dem Seyn, noch ihre Art zu würken, noch ihre Verschiedenheit, Entgegensetzung, Gemeinschaft, sich als nothwendig einsehen läßt, so könnte man, statt das Qualitative auf Würkung, und sonach die caussas formales auf efficientes zu reduciren, umgekehrt versuchen, ob sich nicht alle caussae efficientes, oder Kräfte, auf caussas formales, oder Eigenschaften (attributa), wovon das, was man Würkungen nennt, bloße Weisen (modi) wären, und ob nicht diese Eigenschaften sich zuletzt auf das Wesen selbst, oder die caussae formales auf die materiales, deren letzte die caussa sui wäre, zurückführen, und sonach umgekehrt wieder aus dem absoluten Seyn oder der caussa sui und deren attributis und modis auf eine nothwendige Art, d. i. nach Schlüssen der Identität, alles was ist und geschieht, herleiten und erkennen ließen. Das Resultat von diesem Versuche, wenn man ihn gelungen glaubt, ist ein Pantheismus

von der dritten Form, den man den spinozistischen (bis sich ein treffenderer Name findet) nennen mag. Aus einer Menge von fast unentzifferbaren Noten auf meinen Papierschnitzeln für jetzt ohne Wahl nur so viel:

1) Die Nothwendigkeit des absoluten Seyns hängt davon ab, daß die Existenz gedacht oder wahrgenommen werde, und ist nur insofern absolut, als sie von weiter nichts denn davon abhängt, daß die Idee der Existenz sonst undenkbar wäre. Aber weder die Idee der Existenz, noch des absoluten Realen fordern nothwendigerweise attributa oder Qualitäten dieses Realen. Und wenn Spinoza sagt: unumquodque ens sub aliquo attributo debet concipi, so erhellt schlechterdings dieß debet nicht: denn wenn gleich jedes Attribut ein ens ist, so folgt doch nicht, daß ein ens, als solches, d. i. ein bloßes Seyn, schon darum ein Attribut, d. i. ein formales qualitatives würksames Seyn seyn müsse. Und wenn er weiter sagt: quo plus realitatis aut τῦ esse ens habet, eo plura habet attributa, quae necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt; so ist es a) ungereimt, von plus τῦ esse

zu hören, als ob das absolute Seyn ein Mehr oder Weniger oder Grade und Maaße zuließe, und b) sinnleer oder sophistisch, zu hören, daß attributa oder jedes formale, qualitative Seyn- Nothwendigkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit ausdrücken müsse: denn, genau betrachtet, sagt dieß weiter nichts, und kann weiter nichts sagen, als daß jedes Attribut, sofern es Existenz hat, auch nothwendigerweise ein der Existenz zusagendes Etwas seyn müsse, welches der bloßen Existenz zusagende absolute Etwas, als solches, freilich keine Bestimmung der Zeit oder des Maaßes an sich hat.

2) Die Attributa also können nur a posteriori hergenommen werden, und wenn Spinoza sie nun, daher genommen, nach seiner Weise ummodelt und sagt: materia est attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimit, und eben so, cogitatio etc., so ist freilich gewiß, daß Materie und Gedanke, sofern sie existiren, auch ein Seyn haben, welches, als der bloßen Existenz entsprechend, zeit- und maaßlos ist; aber das, was dieses Seyn zu Materie und Gedanken macht, muß, da es blos auf Erfahrung und Bewußtseyn

beruht, auch von der Seite allein gefaßt und untersucht werden.

3) Die bloße Existenz und das bloße Reale, kurz, das bloße Seyn als Prädikat und als Subjekt betrachtet, macht zwischen demjenigen, was da ist, kein begreifliches, geschweige nothwendiges, Band aus, so wenig als die Zeit, der Raum, das Bewußtseyn. So fern nun Spinoza die a posteriori genommenen Erfahrungen und Wahrnehmungen als Attribute des absoluten Seyns darum ansieht, weil doch allen diesen Erfahrungen und Wahrnehmungen das Seyn zukomme, so sieht er offenbar einen imaginandi modus für Vernunfterkenntniß an; und wenn er nun vollends in diesem absoluten Seyn sich Gesetze, Verhältnisse, und gar eine Natur, d. i. eine nothwendige Gesetzlichkeit erdichtet, so begeht er einen blanken Widerspruch; (Spinoza spricht oft genug von naturae divinae legibus;) gedenkt er sich aber diese Gesetzlichkeit nicht in dem absoluten Seyn, als solchem, sondern in den Attributen desselben, so ist klar, daß, da alle diese Attribute als maaß- und zeit- und schrankenlos (immutabilia aeterna infinita) gedacht werden sollen, ohne Be-

stimmung, (quia omnis determinatio est negatio,) keine Gesetzlichkeit, als welche ohne Bestimmungen nicht zu denken ist, Statt finden könne; es wäre denn, daß diese nothwendige Gesetzlichkeit von den qualitativen Eigenheiten dieser Attribute selbst herrührte, und auf selbigen allein beruhte; dann aber kann, weil alles Qualitative und Formale lediglich auf Erfahrung beruht, die Gesetzlichkeit nur in Hinsicht auf unsere Erfahrung subjective, nicht aber objective, in Hinsicht auf das Absolutreale selbst gültig oder nothwendig seyn.

4) Würkungen und Veränderungen überhaupt lassen sich weder aus dem absoluten Seyn, noch aus dessen angenommenen attributis, man mag diese beschränken wie man will, erklären: denn bei allen solchen Beschränkungen bleibt (per hypothesin) das, was beschränkt wird, ebendasselbe, und dagegen ist von demjenigen, was würkt, das Gewürkte oder die Würkung unterschieden. —

Sich den Raum, weil ihm Existenz zukommt, als ein Attribut von dem der Existenz zusagenden absoluten Seyn vorstellen; (da doch Raum, so wie Zeit und

Bewußtseyn, weder Ding noch Eigenschaft sind, indem gar nicht nöthig ist, daß die Bestimmungen von Ding und Eigenschaft (Substanz und Accidens) auf alles Denkbare passen, wie sie denn auf gedachte einfache Ideen würklich sich nicht anwenden lassen;) sich ferner vorstellen, daß, wenn man in diesem Raum einen Zirkel oder eine andere Figur beschreibt, die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Figur nicht von der Art, wie man sie beschrieben hat, und die Verhältnisse der darin Statt findenden Linien nicht von der Art, wie man sie, den Bedingungen der Figur gemäß, gegen einander denket, sondern von dem Raume selbst, der, wie ein Schriftstellerkasten, alle setzbare Bücher, eben so alle beschreibbare Figuren, unabhängig von der Beschreibung, und alle Verhältnisse derselben, unabhängig vom Gedachtwerden, enthalte (uti attributum continet modos, quippe qui non sunt nisi id quo attributa certa ac determinata ratione exprimuntur): und nun auf ähnliche Weise alle nur irgend wahrnehmbare Beschaffenheiten und Würkungen, so fern sich's thun läßt, rein, d. i. zeit- und maaßlos gedacht, sich (weil sie doch ein Seyn haben müssen) als

Attri-

Attribute des (oben genugsam erklärten) absoluten Seyns vorstellen, und sich einbilden, daß nun diese Attribute alles, was nur irgend von Beschaffenheiten und Würkungen wahrgenommen werden mag, unabhängig von der Wahrnehmung, so enthalten, daß aus jenen Attributen durch wer weiß welche, aber nothwendige, Beschränkungen (determinationes) alles was nur irgend wahrgenommen oder gedacht werden kann, auf nothwendige Weise, unabhängig von allem Denken, erfolge: sich dieß alles vorstellen, heißt, meines Erachtens, sich den Spinozismus seiner genesis nach vorstellen, wie aus der prop. 16. libr. I. Ethic., die das punctum saliens des Systems ist, klar erhellet. Da aber Würkungen, als Würkungen, sich nicht wie attributa immutabilia, infinita, aeterna, obgleich sie ein Seyn (oder vielmehr ein Werden) haben, gedenken, und Kräfte weder mit dem Seyn, noch mit dem Gewürkten sich homogenisiren lassen, so zeigt sich, so leidlich sonst noch sein Philosophiren a ratione ad rationatum (vom Zirkel zu seinen Verhältnissen) nach identischen Sätzen angeht, die Sophistik des Spinoza unerträglich, wenn er von der caussa *efficiente*, d. i. Kraft zu den caussatis oder Würkungen auf gleiche Weise

nach Identität fortzuschließen unternimmt; denn indem er von dem absoluten Seyn, welches er caussa sui nennt, mittelst der demselben geliehenen Attribute nach identischen Bestimmungen fortgehen will, bringt er keine Würkungen heraus, und in dem Augenblick, da er, nothgedrungen, Würkungen anerkennt, sieht er sich genöthigt, von ihnen als caussatis zu ihren gänzlich von ihnen verschiedenen, und nach Identität nicht erkennbaren Kräften, als den wahren caussis efficientibus auf einem Wege, den freilich alle Menschenvernunft geht, der aber gerade der umgekehrte von dem ist, welchen er nehmen wollte, zu gehen. Ich finde dieß schon in Ihrer Schrift berührt, aber ich hätte noch etwas gewünscht, über das Sophistische des 4ten u. 5ten Axioms im ersten Buch der Ethik, und über den Widerspruch, worein Spinoza bei der Anwendung derselben mit sich selbst geräth. Z. E. pag. 19 sagt er ganz richtig: caussatum *differt* a sua caussa praecise in eo, quod à caussa habet, und nun pag. 3. prop. 3. unum alterius caussa esse non potest, nisi aliquid commune cum se invicem habent, ut per se invicem possint intelligi, welches commune nach pag. 4. prop. 6. Identität seyn soll.

II.

Moralphilosophie.

D 2

Moralphilosophie.

Erstes Hauptstück.
Praktische Anthropologie.

Alles was wir billigen, liegt im Gebrauch unsrer Kräfte, in unserm Selbstbestimmen. — Alles Sollen setzt voraus ein Wollen und ein Können. Nur die **Handlungen**, d. i. Aeußerungen thätiger Kraft (im Gegensatz gegen spekulative oder Erkenntniß, und gegen passive oder Gefühlskraft), die in unsrer Gewalt sind, machen des Menschen Tugend und Laster, Verdienst und Schuld aus. Jeder schreibt sich selbst das zu, wozu sich sein freier Wille bestimmt.

Die unmittelbaren Handlungen des Menschen bestehen in weiter nichts, als

1) in Bewegung seines Körpers und dessen Theile,

2) in Richtung seiner Gedanken.

Aber so begränzt der Mensch in seinen unmittelbaren Handlungen ist, so ungeheuer ist der Umfang seiner mittelbaren und zusammengesetzten, wodurch er

a) auf die materiale Welt sowohl,

b) als auf andre Menschen, und auch

c) auf sich selbst, und zwar auf seinen Körper sowohl, als auf seinen Geist wirkt.

Hier läßt sich einschalten die vollständige Eintheilung der Handlungen nach den Kategorien, in:

1) einfache, zusammengesetzte Reihen von Handlungen;

2) affirmative, negative;

3) innere, äußere, unmittelbare, mittelbare; letztere würkend auf Sachen, auf Personen, auf sich selbst als Sache und Person;

4) mögliche, (Unvermögen, Uebermacht,) würkliche, nothwendige, vermeidliche oder nicht vermeidliche.

Den Handlungen, die frei seyn sollen, stehen entgegen 1) die unvermeidlichen, unabwendlichen, physisch nothwendigen; 2) das Ohngefähr, das Zufällige.

Handlungen sind zu betrachten von Seiten 1) des Verstandes, 2) des Beliebens, 3) der Ausführung.

Die innern unmittelbaren einfachen Handlungen, in denen sich die eigentliche Geistesthätigkeit äußert, bestehn in 1) Aufmerken, 2) Ueberlegen, 3) Beschließen.

Aufmerksamkeit, sagt man, ist das Streben, Wahrnehmungen sich klar vorzustellen.

Wahrnehmung (apperceptio) ist die Thätigkeit, die zu den Eindrücken der Sinne und zu den Bildern der Phantasie hinzukommen muß, um daraus Vorstellungen und uns ihrer bewußt zu machen. Das Geschäft des Wahrnehmens besteht 1) in der Auffassung (apprehensio), welche das eigentliche Geschäft der Sinne, und zwar der äußern, so wie der innern, ist; 2) in der Zusammenfassung (comprehensio), wodurch das aufgefaßte Mannigfaltige zu Einer Vorstellung verbunden wird, und diese ist ein Geschäft der thätigen Phantasie.

1) Das Wahrnehmungsvermögen, mit welchem zugleich verknüpft ist 2) das Unterscheidungsvermögen, 3) Absonderung (separatio), da man Theilvorstellungen sich

als eigne Ganze vorstellt, 4) Reflexion (da man mehrere Vorstellungen in Absicht auf gewisse Theile vergleicht), 5) Abstraktion (da man das Identische in mehreren Vorstellungen auffaßt) gehören zum Denken, d. i. zu dem Geschäfte, uns, mittelst der durch Abstraktion erlangten Vorstellungen, die Wahrnehmungen und Gegenstände, denen sie zukommen, selbst vorzustellen. Und das Vermögen zu denken ist der Verstand (im weitern Sinne), der sich sowohl mit Absonderung und Zusammenfügung von Merkmalen 1) zu Begriffen, als mit Erkennung der objektiven Verhältnisse der Begriffe in Hinsicht auf die würklichen Dinge, d. i. 2) Urtheilen, und endlich auch mit dem Urtheilen aus andern Urtheilen, d. i. 3) mit Schließen beschäftigt.

Das Vermögen, die objektiven Verknüpfungen unter den würklichen Dingen zu erkennen, heißt Urtheilskraft oder der Verstand schlechthin. Dagegen das Vermögen der subjektiven Kombinationen der Einbildungen ist der Witz. Das Vermögen, auch die geringsten Aehnlichkeiten und Unterschiede zu bemerken, ist der Scharfsinn, und es können Witz und Urtheilskraft scharfsinnig, sie können auch stumpf

seyn. Das Vermögen, zu schließen, heißt insbesondre Vernunft.

1) Regierung der Aufmerksamkeit zum Wahrnehmen, Unterscheiden, Absondern durch Abwendung von dem einen Gegenstande und Hinrichtung auf den andern; und durch extensive, intensive und protensive Vermehrung und Verminderung in Absicht auf

a) sinnliche Gegenstände,

b) Gefühle,

c) theoretische, praktische und ästhetische Vorstellungen, zu dem Zweck, theils a) um Empfindungen und Vorstellungen lebhafter und deutlicher zu fassen, theils b) um solche, die wir nicht haben wollen, zu entfernen und zu verdunkeln, theils c) solche, die wir gerne haben möchten, herbei zu locken. — Nun giebt es zwar psychologische Gesetze, nach welchen unwillkührlich 1) Empfindungen und Vorstellungen die Aufmerksamkeit anziehen und spannen (wie alles Neue, Seltne, Furchtbare, Reizende, Erhabne, Schöne, Gute, Frappante, Auffallende, Interessante, Anziehende), 2(Vorstellungen und Gefühle in der Seele hervorkommen und erstarken, oder abnehmen und verschwinden; aber der Mensch

hat es in seiner Gewalt, selbst gemäß diesen Gesetzen, die er an sich freilich nicht ändern kann, 1) die unfreiwilligen Anziehungen und Anspannungen durch freiwillige Selbstthätigkeit zu beherrschen, nehmlich die Aufmerksamkeit abzuziehen und auf etwas anders zu lenken, wodurch man selbst über körperliche Marter und Seelenleiden, wie Reue und Kränkungen, viel vermag, und wodurch man das Interesse, was Sensationen und Vorstellungen natürlicher oder erworbner Weise haben, ändern kann; 2) Vorstellungen zu entfernen und herbei zu locken und festzuhalten oder loszulassen.

Der Hauptzug des Genies und ein großer Theil der Weisheit und Tugend besteht in der Kraft, seine Aufmerksamkeit gehörig zu regieren, wozu selbst würklich oft ein Grad von Selbstbeherrschung gehört, so groß, wie ihn irgend heroische Tugenden fordern.

2) Ueberlegung. Es giebt ein leidentliches Zusammengehen und Scheiden der Vorstellungen, so wie ein leidentliches Wiegen von subjektiven Gründen. — Aber der Mensch kann auch selbstthätig Ueberlegungen anstellen über Sensationen sowohl,

als über theoretische, ästhetische und praktische Vorstellungen (in welchem letztern Falle der Ausdruck Ueberlegung im ganz eigentlichen Sinn gebraucht wird). Zu diesen Ueberlegungen gehört, daß er 1) die verworrenen Vorstellungen deutlich mache und sie zweckmäßig unter einander vergleiche; 2) das Subjektive vom Objektiven unterscheide, und sich selbst dadurch ruhig und partheilos erhalte.

Jeder weiß, daß es von ihm abhange, 1) ob er überlegen wolle oder nicht. Oft heißts, wer sich bedenkt, sucht Ursache, nicht zu wollen; 2) wie lange oder kurze Zeit, mit welchem Grade von Sorgfalt, intensive und extensive. Dieß sollte sich nach der Wichtigkeit der That oder Sache richten; 3) wie behutsam und aufrichtig. Oft giebt man wissentlich dem durch Zu- und Abneigung verfälschten Urtheil nach und sucht sich nur zu rechtfertigen; statt aus gerechtem Mißtrauen gegen sich selbst alle Mittel anzuwenden, um zu einem unpartheiischen, objektiv richtigen Urtheil zu gelangen. Diese Mittel bestehen darin, daß man

1) vollständig alles, was zur Sache ge-

hört, aufsuche und sammle, und bei der Beurtheilung

2) entweder sich frage, wie Andre dieß ansehen würden, oder wie ich es an Andern beurtheilen würde, und so durch diese Methoden den Einfluß des Subjektiven zu hemmen suche, welches Subjektive in Meinungen, Gefühlen und Fertigkeiten besteht. So ist also das Ueberlegen wie das Aufmerken einerseits an psychologische Naturgesetze gebunden, andrerseits von der freien Willkühr abhängig.

Uebrigens thut der Mensch viele Handlungen

a) ohne Ueberlegung oder Urtheil, nach bloßen Trieben und Neigungen, es sey ursprünglichen (wie in der Kindheit) oder erworbnen, wie z. B. aus Höflichkeit rc.;

b) gegen sein Urtheil, betreffend 1) die Nützlichkeit nicht nur, sondern auch selbst 2) die Sittlichkeit der Handlung; so zu handeln ist im ersten Fall Thorheit, im andern Laster.

3) Vorsatz oder Entschluß. Dieser bezieht sich immer auf entfernte Handlungen, und ist eben so eigentlich eine Willensbestimmung, als das Wollen einer

unverzüglich auszuführenden Handlung; denn das Wollen wird dadurch, daß es sich auf eine kräftige, oder auf eine gegenwärtige Handlung bezieht, an sich nicht geändert. — Also nicht alle Aktus des Willens sind momentan und transient, sondern es giebt auch fortdaurende und beharrliche, auf kürzere und längere Zeit, und selbst auf die Lebensdauer. Es giebt ein passives Beschließen. — Vorsätze sind

a) besondre, die der Zeit und dem Ort nach beschränkte Handlungen betreffen;

b) allgemeine,

α) von Seiten des Inhalts oder der Materie, wenn der Gegenstand des Vorsatzes eine ganze Reihe von Geschäften und Handlungen ist, die auf einen Zweck gerichtet sind,

β) von Seiten der Form, wenn der Gegenstand des Vorsatzes irgend eine Maxime oder Handlungsweise ist.

Wegen Flüchtigkeit und Wandelbarkeit unsers Urtheils sind feste und allgemeine Vorsätze (Grundsätze, Maximen) nöthig im Theoretischen, wie im Praktischen; sonst kann man nie konsequent und standhaft in seinem Glauben und Verhalten seyn. In jedem Menschen bildet sich leidentlich,

oder er bildet sich selbstthätig aus seiner Erziehung, Gesellschaft, Lesung, Erfahrung einen Vorrath von allgemeinen Principien, welche sein Urtheil in besondern Fällen regieren; man gewöhnt sich, sie zu glauben, so daß der Beifall unbeweglich bleibt, auch wenn der Beweis, worauf er sich gründete, vergessen ist. Es kostet viel Geistesstärke und Selbstverleugnung, diese Principien unpartheiisch zu prüfen, sie selbst, wenn man sie verwerflich gefunden, würklich zu verwerfen und ihnen entgegen zu urtheilen.

Eben so ists mit den praktischen Principien; die selbstthätig gefaßten sind die ersten Vorsätze, durch welche jeder Mensch, der einige Selbstherrschaft hat, sein Verhalten regiert, und welche ihren Einfluß auf die besondern Willensbestimmungen behalten, auch wenn er die Bewegungsgründe dazu nicht mehr vor Augen hat.

So giebt es also, was man Fertigkeiten des Verstandes und des Willens nennen könnte, welche des Menschen Meinungen und Handlungen regieren und seine Denkart und seinen Charakter bestimmen. Was sind die moralischen Tugenden, die wir uns als Eigenschaften eines Man-

nes denken, dem sie auch zu der Zeit beiwohnen; wenn er sie nicht ausübt? Z. E. Ehrlichkeit? Nichts anders als feste Vorsätze, den Gesetzen der Ehrlichkeit in jedem besondern Fall gemäß zu handeln. So sind alle würkliche Tugenden nichts als feste Vorsätze, und so lange sie unverändert bleiben, sind sie als Eigenschaften des guten Menschen anzusehen. Eben dadurch unterscheiden sich die Tugenden von den natürlichen Neigungen, die mit ihnen einerlei Namen führen, so schwer übrigens die Aeußerungen von beiden sich im würklichen Leben mögen unterscheiden lassen. Denn die Wohlthätigkeit als Neigung ist ein auf dem Naturell oder auf einer Gewöhnung beruhender Hang wohlzuthun, ohne Rücksicht auf Recht und Pflicht, dagegen die Tugend des Wohlwollens ist ein fester Vorsatz (herrschende Maxime), dem Gesetze der Pflicht gemäß und aus Achtung für Pflicht in jedem gegebnen Falle wohlzuthun.

Fehler in Absicht der Vorsätze sind: 1) Flatterhaftigkeit, Wankelmuth, Veränderlichkeit. 2) Eigensinn, Unbiegsamkeit, Hartnäckigkeit. —

Das Mittel zwischen beiden, das jeder billigt und verehrt, ist die auf vernünftige

Ueberlegung gegründete männliche Festigkeit, die 1) einerseits der wetterwendischen Veränderlichkeit der Laune und des Naturells abhilft (welches freilich als unfreiwillig weder Tugend noch Laster ist, aber oft zu willkührlichen Handlungen verleitet, die moralisch sind), und 2) andrerseits der Belehrung und Ueberzeugung offen und zur Selbstprüfung seiner praktischen Maximen bereit, und wenn er hinlänglich Gründe zu ihrer Aenderung findet, dazu willig ist. So viel von den innern unmittelbaren Handlungen.

Die äußern bestehen insgesammt in Regierung und Bewegung der Sinnenorgane, Gliedmaaßen und andern Theile des Körpers, sofern dieß alles der Willkühr unterworfen ist.

Die mittelbaren sind immer zusammengesetzt aus innern und äußern, sie mögen sich auf Sachen beziehen, oder auf Personen, oder durch Sachen auf Personen, durch Personen auf Sachen, durch Sachen auf Sachen und durch Personen auf Personen, z. B. Sprechen, Schreiben, Kommandiren, Regieren.

Schärfere Unterscheidung des Denkens, Fühlens und Wollens.

Das

Das Wollen ist der Akt des Selbstbestimmens zu einer Handlung (sie zu thun oder zu lassen), die wir in unsrer Gewalt haben. Die Idee des Wollens ist so einfach, daß sie sich nicht wohl ohne idem per idem definiren läßt. Das Vermögen nun des Wollens oder der Selbstbestimmung zu Handlungen, die wir von dieser Selbstbestimmung abhängig glauben, heißt der Wille. Dieser Wille nun ist sorgfältig zu unterscheiden 1) vom Denken oder Erkennen desjenigen, was wir wollen, 2) von dem Belieben oder den Reitzen und Gründen zum Handeln; denn 1 a) nicht alles, was wir denken, wollen wir auch, obzwar das selbstthätige Aufmerken, Ueberlegen, Abschließen beim Denken durchaus vom Denken selbst unterschieden und dem Willen zugeschrieben werden sollte; und 1 b) nicht alles, was wir wollen, denken wir, insofern es würklich selbstthätige Aeußerungen giebt, die als solche dem Willen im weitern Sinne zuzuschreiben sind, und die ohne bewußtes Denken vor sich gehen; ferner 2 a) nicht alles, was uns beliebt, wollen wir, und 2 b) nicht alles, was wir wollen, beliebt uns.

Genauere Entwickelung des Begriffs vom Willen.

Wille, Willkühr, Begehrungsvermögen heißt im weitern Sinn das Vermögen zu Handlungen durch Seelenveränderungen (die im weitsten Sinn Vorstellungen heißen) bestimmt zu werden. Diese bestimmenden Vorstellungen sind entweder

1) bloße (blinde) Regungen und Gefühle ohne Erkenntniß und Urtheil; und die dadurch erfolgten Handlungen schreibt man der blinden Willkühr (arbitrium brutum) zu, die der Inbegriff der Instinkte ist; oder

2) Regungen und Gefühle mit hinzutretenden Erkenntnissen, die aber blos darauf abzielen, die Zwecke der Sinnlichkeit zu bewürken; und die dadurch erfolgenden Handlungen gehören der sinnlichverständigen Willkühr an; oder

3) Vernunfterkenntnisse für sich allein, ohne alle physische Regungen und Gefühle; und solche Handlungen gehören der reinvernünftigen Willkühr zu.

Wille im engern Sinne, oder Begehrungsvermögen, heißt das Vermögen der Selbstbestimmung zu Handlungen, so-

fern an dieser Selbstbestimmung die Vernunft, es sey als Dienerin oder als Gebieterin (als Mittel oder als letzter Grund) Antheil nimmt; so daß also hier die blinde Willkühr ausgeschlossen ist.

Die sinnlichverständige Willkühr heißt auch das untere, die reinvernünftige Willkühr aber das obere Begehrungsvermögen. Freiheit hat mehrere Bedeutungen; aber frei heißt der Wille, sofern er, unabhängig von allem Naturzwange, fähig ist, zwischen den Bestimmungsgründen der Vernunft und Sinnlichkeit zu wählen.

Nimmt man, wie es seyn muß, den Willen für das Vermögen, sich selbst zu Handlungen zu bestimmen, so ist folgendes klar:

1) Jedes Wollen hat einen Gegenstand; man kann so wenig wollen, ohne etwas zu wollen, als man denken kann, ohne etwas zu denken. Also gehört Vorstellung dazu.

2) Der unmittelbare Gegenstand des Wollens ist eine künftige, und zwar eine eigne, Handlung.

Das Belieben, d. i. Trieb, Begierde, Verlangen kann zum Gegenstande haben nicht nur eigne, sondern auch fremde Hand-

lungen, und nicht blos Handlungen, sondern auch Gefühle, Erkenntnisse und Sachen aller Art; aber das Wollen geht blos auf eigne Handlungen.

3) Das Wollen geht nur auf solche eigne Handlungen, die man von seiner Selbstbestimmung abhängig glaubt, oder die man als thunlich ansieht; denn was man selbst als unthunlich ansieht, mag man wohl wünschen und verlangen, aber man kann es nicht wollen, oder man will, wenn man nicht weiß, ob eine Handlung in unsrer Gewalt ist, nur probiren, ob sie es ist.

4) Das Wollen geschieht nicht, ohne daß etwas den Wollenden veranlaßt, antreibt, bewegt, sich zu seinen Handlungen zu bestimmen, dieses Etwas als Bestimmungsgrund des Willens, sey es etwas Leidentliches oder Selbstthätiges, mehr oder weniger durch Erkenntniß aufgeklärt oder reine Urtheile der Billigung (Vergnügen, Nutzen, Ehre, Pflicht, affirmative, negative und contrarie genommen).

Es können Wollungen (Begierden) in Absicht auf 1) so wie die Vorstellungen dessen, was man will, gewagt und unbestimmt; in Absicht auf 3) die Thunlichkeit,

sofern man sich darin irrt, leer, chimärisch, phantastisch, (2) in Absicht des Bewegungsgrundes, sofern man sich darin irrt, täuschend und trüglich, (4) in Absicht des Beschlusses schwankend seyn.

Theorie von den Gründen der menschlichen Handlungen.

Im eigentlichen Sinn kann nichts die Handlung eines Menschen heißen, als insofern er sie vorher gewollt, d. i. wissentlich und selbstthätig sich dazu bestimmt hat. Das wären also freie Handlungen, die allein moralisch, d. i. gut oder böse, seyn können. Aber 1) da auch freie Handlungen, d. i. solche, die der Mensch mit Willen thun könnte, doch oft von ihm ohne Willen geschehen, da 2) alle Arten von Handlungen ursprünglich erst ohne Willen geschehen mußten, ehe sie dem Willen unterworfen werden konnten; und da 3) sich nicht wohl bestimmen läßt, wie weit auch über die unwillkührlich erfolgenden Handlungen der Wille reichen könnte, wenn man alle Mittel brauchte; so nennt man viele Kraftäußerungen am Menschen Hand-

lungen, obgleich er sie weder gedacht, noch gewollt hat, als sie von ihm geschahen; sofern es nur in seiner Gewalt stand, sie mit Bewußtseyn und auch wohl mit Urtheil zu thun, oder sofern sie auch nur so beschaffen sind, daß sie auch willkührlich verrichtet werden können.

In diesem populären Sinn die Handlungen genommen: lassen sich alle Handlungen abtheilen

I. in solche, die ohne Beurtheilung geschehen, von welchen wieder

a) einige auch sogar ohne klares Bewußtseyn (Vorstellung) erfolgen,

b) andre mit klarem Bewußtseyn;

II. in solche, die mit Beurtheilung geschehen, von welchen wieder

a) einige mit Urtheil in Hinsicht auf unser Gefühl, unsern Zustand, so daß das Urtheil nur Folge des Gefühls ist,

b) andre mit Urtheil in Hinsicht auf unsre Freiheit, unsre Selbstthätigkeit geschehen.

Aufsuchung der Gründe (Genesis) der menschlichen Handlungen nach dieser Eintheilung.

I. a.

Die erste Klasse befaßt die Handlungen, die a) aus Trieben, und b) aus Begierden geschehen. Trieb ist der innere Grund, gewisse Würkungen hervorzubringen. — Begierde ist der Zustand des Subjekts, da die Vorstellung eines Gegenstandes oder einer Handlung in dem Subjekt ein Streben oder ein Selbstbestimmen hervorbringt, den Gegenstand oder die Handlung zu realisiren. Ohne Bewußtseyn und Vorstellung dessen, was wir begehren, ist also kein Begehren möglich, obgleich nicht die Erkenntniß an sich es ist, die das Begehren bestimmt; sondern in der Erkenntniß ist es entweder die mit ihr verknüpfte Lust oder Unlust, d. i. etwas Leidentliches, oder die damit verknüpfte reine Billigung oder Mißbilligung, d. i. etwas Thätiges.

Triebe sind theils 1) organisch, bei deren Würkungen gar das Bewußtseyn unmöglich ist, wie Bildungstrieb, Nahrungstrieb, und also gar nicht zu Handlungen gehören; theils 2) animalisch (blinde Trie-

be), die oft ohne Vorstellung dessen, was wir thun, geschehen. 3) geistige Triebe. Sie sind theils 1) ursprüngliche und angeborne; theils 2) erworbene, gewohnheitliche.

(1) Ursprüngliche, natürliche. Das neugeborne Kind saugt und schluckt; es weint beim Schmerz; späterhin fährt es zusammen und wendet sich weg von einem grimmigen Ton und Gesicht und neigt sich und hüpft zu einem freundlichen Gesicht und Ton.

Das sind Triebe, die die Thiere auch haben, welche Thiere aber außerdem auch Kunsttriebe besitzen, die dem Menschen durchaus versagt sind. Die thierischen Fabrikate unterscheiden sich darin, daß 1) die Thiere nichts erfinden, man kann sie allerlei, selbst gegen ihren Instinkt, lehren; aber ihre Fabrikate zu ändern, lernen sie nicht; daß 2) ihre Fabrikate, wie alle Naturprodukte, vollkommen in ihrer Art sind.

Die triebartig nicht blos in der Kindheit, sondern das ganze Leben hindurch vor sich gehenden Handlungen, sind a) solche, die zu unsrer Erhaltung nothwendig sind, und zu deren Verrichtung wir die

Mittel nicht lernen. Die Muskeln und Nerven und ihre Bewegungsart beim Saugen, Schlucken, Käuen und bei allen andern willkührlichen Verrichtungen des Körpers, kennen wir nicht; uns unbewußt, gehorchen sie uns, und sie mußten selbst, ehe sie unter unsre Willkühr kamen, vorher erst von selbst geschehen;

b) solche, die zu unsrer Rettung allzu plötzlich geschehen mußten, als daß wir Zeit zum Denken übrig hätten, wie das Ballanzhalten beim Gehen, Springen, Stolpern; das thierische Grauen, Schauern, Zusammenfahren vor Schreck und Ekel; das Schließen der Augen bei drohendem Stoß, welches so schnell und ohnfehlbar geschieht, daß keine Willkühr dieselben dabei offen behalten kann;

c) solche, die so oft geschehen, daß, wenn sie nie ohne Bewußtseyn und Vorsatz geschähen, wir nichts anders, als blos diese thun könnten; wie das Athmen im Wachen und Schlaf, das Blinken, um die Augen zu putzen.

Auch ist es triebartig,

1) daß sich der Gebrauch der Sinnenorgane und die daraus erfolgenden sinnli-

chen Wahrnehmungen bilden, z. B. das Sehen, Augenmaaß ꝛc.

2) daß nach ihren eigenthümlichen psychologischen Gesetzen sich alle Seelenvermögen äußern, sie mögen zur Erkenntniß oder zum Gefühl oder zum Begehren gehören.

(2) Erworbene, abgeleitete, gewohnheitliche Triebe; erworben durch Wiederholung, welche in Hinsicht auf ihren Erfolg Gewöhnung heißt; nächst der Natur ist Gewöhnung das mächtigste Princip im Menschen. Gewohnheit angewandt (die organischen Kräfte, als nicht hieher gehörig, bei Seite gesetzt) auf 1) die animalischen, 2) die geistigen, und in jedem dieser beiden Fälle auf die A) thätigen, und B) leidenden Kräfte (Receptivität).

Gewohnheit erzeugt

A. in Absicht auf alle thätigen Kraftäußerungen, sie seyen körperlich oder geistig, eine

a) Leichtigkeit der Verrichtung und eine Erweckbarkeit, was die Veranlassung betrifft, und

b) eine Behendigkeit der Glieder und Organe, die beide so weit gehen können, daß die Willkühr vereitelt wird.

B. in Absicht auf alles Leidentliche,

a) eine vergrößerte Empfänglichkeit oder Erweiterung der Receptivität;

b) eine Zunahme des Bedürfnisses oder der Sollicitation, und

c) eine Abnahme der Innigkeit des Genusses oder des Gefühls überhaupt.

A. Erfolge der Wiederholung von Thätigkeit:

α) Wenn die Organe auf die Vorstellungen würken (wie beim Lesen, beim Anhören von Gespräch, von Musik ꝛc.);

β) Wenn die Vorstellungen auf die Organe würken, wie bey allen, es sey durch blindes und absichtloses und instinktartiges Nachahmen, erworbnen Angewohnheiten im 1) Aussprechen, a) Stammern, b) Lispeln, c) Familienaussprache, d) Flickwörter; in 2) Gebehrden, Anstand, Manieren, Mienen, Blicken; im 3) Benehmen gegen Andre, oder durch absichtlich durch Uebung erlangte Geschicklichkeiten und Fertigkeiten, wie Lesen, Sprechen, Schreiben ꝛc.;

γ) Wenn die organischen Würkungen sich unter einander verketten zu Reihen von Handlungen, z. B. auswendig ein Stück spielen, Orgelspielen mit Pedal, Rede halten ꝛc.;

δ) Wenn die Vorstellungen sich unter einander verketten zu Reihen von Gedanken, wohin unter andern alle Kenntnisse und Wissenschaften gehören, deren man mächtig ist. Daher Verschiedenheit des Geschmacks und der Neigung.

B. Erfolge von der Wiederholung leidentlicher Gefühlsveränderungen.

α) Für alle sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen werden wir durch Wiederholung empfänglicher, und wir können darin immer mehreres bemerken und unterscheiden; eben so

β) alle Empfindnisse des Geistes, des Geschmacks und des Herzens, daher Kultur des Geschmacks durch Studium der Meister.

Durch Wiederholung des Genusses oder der Befriedigung wächst das Bedürfniß, d. i. die Unlust des Entbehrens und das Streben des Wiederhabens in Absicht aller Arten von Empfindnissen und Gefühlen; aber eben dadurch nimmt die Innigkeit des Gefühls ab, so daß zuletzt die Befriedigung gar nicht erfreut, aber das Entbehren ängstigt (Sollicitation, Drang), z. B. Gebrauch des Tobacks.

Alles was wir der Erziehung und Bil-

dung und Erlernung zuschreiben, ist Werk der Wiederholung. Aber am auffallendsten zeigt sich die Macht der Gewohnheit,

1) insofern sie uns Handlungen, die an sich willkührlich sind, wider Wissen und Willen entlockt, z. B. schlechte französische Aussprache;

2) sofern sie uns Veränderungen und Empfindungen, die an sich gleichgültig sind, zu den drückendsten Bedürfnissen macht.

3) Insofern uns ohne sie Handlungen, von denen wir die gehörige Vorstellung haben, doch gar nicht gelingen und von statten gehen wollen.

4) Insofern Gefühle und Empfindungen bei gewissen Lagen und Beschäftigungen gar nicht eintreten wollen, die doch bei Gewöhnung sich bald einfinden, z. B. Reitz zum und Gefallen am Spiel.

Gesetze.

1) Je α) lebhafter, je β) neulicher und γ) je öfter eine thätige oder leidentliche, oder aus beiden zusammengesetzte Veränderung wiederholt worden, desto größer ist die Erweckbarkeit und die Leichtigkeit sowohl, als die Anwandlung (Sollicitation, Bedürfniß) derselben. Daher a[illegible] mit je mehrern und je festern Gewohnheiten eine

Gewohnheit zusammenhängt, desto stärker ist sie; die drillendsten Gewohnheiten sind daher die, welche in Absicht auf Ort, Zeit, Weise, Umstände und Genuß etwas Gleichförmiges oder Uebereinstimmendes haben. b) Je längere Zeit zur Erzeugung einer Gewohnheit angewandt ist, desto fester haftet sie. c) Je älter und fester eine Gewohnheit war, welche verloren gegangen ist, desto leichter läßt sie sich wieder herstellen.

2) a) Je jünger der Mensch, je weniger also seine thätigen und leidentlichen Kräfte noch beschäftigt, und dadurch Gewohnheiten in ihn erzeugt sind, desto leichter nimmt er Gewohnheiten an. b) Umgekehrt, je mehr Gewohnheiten in Jemandem schon vorhanden sind, desto schwerer finden neue, zumal wenn sie den vorhandnen widerstreiten, Eingang.

1) Der physische oder psychologische Grund von der Gewohnheit ist unerforschlich; aber

2) der teleologische ist einleuchtend, und was

3) das Moralische betrifft, so ist die Anlage zur Gewohnheit weder gut noch böse, sondern es kommt auf die Benutzung

derselben an. Aristoteles, der alle intellektuellen und moralischen Tugenden für Fertigkeiten erklärt, hat insofern Recht, als sie alle durch Wiederholungen gestärkt werden.

I. b.

Handlungen, die mit klarem Bewußtseyn oder nach klaren Vorstellungen, aber ohne Urtheil geschehen.

Sie entspringen aus Begierden, denen freilich Triebe zum Grunde liegen. Man kann sie abtheilen in A. animalische, B. geistige, und letztere in Neigungen und Gesinnungen.

A. Animalische Begierden. Ihr Charakter ist, 1) sie sind nicht fortdauernd, sondern periodisch oder vorübergehend, und 2) jede hat ein eigenthümliches unangenehmes Gefühl (Unlust), das mit dem Verlangen verhältnißmäßig zunimmt. Sie sind 1) Hunger, 2) Durst, 3) Geschlechtstrieb oder Neigung, 4) Thätigkeitstrieb (Lebenstrieb), in Grenzen gehalten durch die unangenehmen Gefühle der Ermüdung und Langenweile. Ihre Befriedigung gewährt Lust. —

In jeder dieser Begierden ist leicht zu unterscheiden a) das eigne unangenehme Gefühl, und b) das Verlangen nach Stillung des Bedürfnisses.

An sich sind diese Begierden weder tugendhaft noch lasterhaft, sondern blos physisch, nicht moralisch. Das Teleologische dabei ist klar. Was die Vernunft nicht leisten konnte, thut hier die Begierde, da sie auch den Verrückten lehrt, wann, wieviel und was er essen und trinken soll. Allerdings kann der Mensch auch mit Urtheil, und selbst aus Grundsatz, sich in Ansehung dieser Begierden bestimmen, aber auch ohne das treiben sie den Menschen. Der Thätigkeitstrieb reicht auf die Beschäftigung des Geistes, Geschmacks und Herzens ebenfalls hin. Unglücklicher ist der, welcher nichts hofft oder fürchtet, als der im Sturm ringende Schiffer oder der auf eine Batterie eindringende Soldat. Eignes Gemisch, der Mensch ist thätig und faul, liebt das Alte und strebt nach dem Neuen.

So wenig auch die Triebe an sich moralisch sind, so geben sie doch den Stoff zu wichtigen Tugenden und großen Lastern ab. Die erste Uebung zur Selbstbeherrschung kann der Mensch von da her nehmen.

B.

B. Geistige Begierden, und zwar zuförderst Neigungen (Sehnlichkeiten, Bestrebungen), deren Charakter darin besteht, daß sie

1) nicht periodisch, sondern dauernd sind, weil sie nicht durch ihre Gegenstände einstweilen gesättigt werden;

2) daß sie nicht immer von einer unangenehmen Empfindung begleitet sind.

Es sind ihrer drei: die Sehnung nach a) Kenntniß, b) Macht, c) Ehre.

1) Sehnung nach Kenntniß. Neugierde, Wißbegierde, Verlangen nach Geistesunterhaltung ist nicht eine den Gelehrten und Denkern eigne Faktion, sondern eine, selbst Kindern und Feuerländern gemeinsame, natürliche Neigung. Der Vorwitz des Kindes, das Innere seiner Spielzeuge und die Neugier, die Scandale des Dorfs, den Familienzustand der Nachbarn, die Neuigkeiten der Post, die Lage von Troja und die Bahn eines Kometen zu wissen, sind an sich einerlei, und nur der Aeußerung nach verschieden. — Es gilt dabei das Gesetz, daß eines jeden Menschen Neugier sich äußert nach Maaßgabe seiner a) Ideensphäre und b) Geisteskräfte, also seiner objektiven und subjekti-

ven Empfänglichkeit, wornach sich das Interesse bestimmt. — Es geht aber diese Neigung auf alle Art von Geistesunterhaltung, nicht blos α) auf Beschäftigung der Phantasie, des Witzes, Verstandes und der Vernunft, sondern auch β) auf Befriedigung des Geschmacks und des Herzens, oder Uebung des Gefühls, γ) auf thätige Kraftäußerungen.

Daher ist das, was wir interessant nennen, so verschieden, als die herrschenden, und zwar jetzt bei jedem herrschenden Ideen; Soldatenavancement — Handelsnachrichten — Heirathsanzeigen. Was findet jeder in derselben Zeitung interessant?

Witzige, gefühlvolle, phantasiereiche Personen lieben das bon mot, Verständige lieben dieß, Witzige das, Grübelnde jenes.

Wenn den Künstler und Handwerker nicht seine Arbeit an sich erfreuet, würde der Lohn ihn wenig erfreuen.

2) Verlangen nach Macht (Habgier, Herrschsucht), a) negativer, d. i. Freiheit, b) affirmativer, Vermögen, d. i. α) Vervollkommnung der körperlichen und geistigen Kräfte, Gesundheit, Geschicklichkeit, Weisheit, Einsicht, Beredsamkeit, Tugend. β) Vermehrung des Eigenthums,

γ) Vergrößerung des Einflusses auf Menschen durch Reichthum, Aemter, Würden, Freundschaft, Verbindungen, und selbst durch den bloßen Ruf von α) und β). — Auch diese Neigung ist allen Menschen gemein, Kindern und Erwachsenen, Wilden und Gebildeten, nur daß sie sich verschiedentlich äußert, nach Maaßgabe, wie die Gegenstände verschieden sind, die einem jeden in seiner Lage, nach seiner Art Macht gewähren. Natürlich ist die Neigung selbst, nur ihre Richtung ist erworben.

3) Verlangen nach Ruhm und Ehre, Ruhmgier, Ehrliebe ohne Rücksicht auf Ehrenbezeugung. Dieß ist allen Menschen von jedem Alter, Geschlecht und Grade der Kultur gemein. Daher a) ist so selten Jemand profeſt gegen Schmeicheleien; b) daher ist unter allen Injurien Verachtung am schwersten zu ertragen; daher das Verbannen ihrer Zeichen aus dem Umgange die erste Regel der Geschliffenheit ist. Worin jeder Mensch seinen Ruhm, Stolz setzt, und was seine Mitmenschen würklich für rühmljch halten, ist theils:

A. durch die Natur des Menschen bestimmt, theils B. veränderlich, nach der

Lage der Umstände (wie des Alters, Geschlechts, Standes, der Kultur). Ehrenpunkte betreffen die zu jedem Beruf nöthigsten Eigenschaften.

Alle Vorstellungen, wodurch

1) ich mir Vorzüge und Vollkommenheiten α) meiner Person und meines β) innern und γ) äußern Zustandes vorhalte, erzeugen in mir ein angenehmes Gefühl.

2) Umgekehrt, alle entgegengesetzten Vorstellungen erzeugen ein unangenehmes Gefühl.

3) Alles, was ich mir so vorstelle, daß es in gar keiner, oder in einer alltäglichen gemeinen Beziehung auf mich steht, läßt mich gleichgültig; hingegen

4) Alles, was ich mir in solcher Beziehung auf mich denke, daß es mir Vorzüge und Trefflichkeit oder Mängel und Gebrechen meiner Person oder meines äußern und innern Zustandes gewährt, oder auch nur mich daran erinnert, ist mir im ersten Falle angenehm, im andern unangenehm.

5) Vorstellungen von Trefflichkeiten Anderer sind für sich angenehm, so wie von Gebrechen Anderer unangenehm; nur so ferne jene uns an unsre Gebrechen, und

diese uns an unsre Trefflichkeiten erinnern, sind jene uns widerlich, diese angenehm.

Alles Angenehme, mit dem wir den Begriff verknüpfen, wir seyen die Ursache davon, erregt Stolz. Alles Unangenehme mit dem verknüpften Begriff von uns, als der Ursache davon, erzeugt Demuth (Schaam).

Bemerkungen über diese drei Neigungen.

a) Die Anlagen dazu sind den Menschen allen gemein, oder der Menschheit eigen. Es gesellen sich freilich zu diesen Neigungen mancherlei andre Antriebe und Bewegungsgründe, aber es ist falsch, wenn man mit Epikur meint, daß 1) diese Neigungen ihre Gegenstände blos als Mittel zur Befriedigung der animalischen Triebe und Begierden begehrten, und 2) daß sie blos aus diesen entsprossen, aber nicht ursprünglich natürlich sind. Sie sind natürlich, obwohl dem Thiere nicht, aber doch dem Menschen. Der Mensch opfert körperlichen Genuß und sinnliches Vergnügen auf, um Neugier, Ruf und Macht zu erlangen; er geht in den Tod, um nicht als Memme verachtet zu werden. Die Befrie-

digung dieser Neigungen ist an sich selbst ergötzend, und die Täuschung oder der Mangel derselben an sich mißfällig; das Widerspiel aber, wie das Gefühl von langer Weile (Geistesleere), das Bewußtseyn von Ohnmacht und von Schmach oder Verachtung ist zermalmend.

b) Ehe noch im Menschen Urtheil und Vernunft sich entwickeln, handelt er schon aus diesen Neigungen, und auch nachher kann er sich durch letztere ohne die erstere bestimmen lassen. Diese Neigungen können durch beständiges Nachgeben so ungestüm und unbändig werden, wie die thierischen Begierden. Gleichwohl schämt sich Niemand zu sagen, er strebe nach Macht, Ehre, Wissenschaft, obgleich er sich schämt, von seinen thierischen Begierden zu sprechen.

c) An sich sind Handlungen, aus diesen drei Neigungen allein geflossen, nicht tugendhaft, und doch achten wir sie mehr (Sardanapal heißt nicht der Große, aber wohl Alexander), als die aus thierischen Trieben geflossenen; denn sie sind mit dem Geiste und mit der Geselligkeit, folglich mit der Tugend befreundet, so daß, obgleich sie an sich weder sittlich gut, noch böse, und den guten wie den bösen Men-

schen gemein sind, sie doch meist würksamer die Menschen für die Gesellschaft zähmen und bilden, als Pflicht und Gewissen; zumal da auch die Mittheilung des Wissens, und so auch der Macht und der Ehre nicht weniger ergötzend und ein Gegenstand der Bestrebung ist, als das Wissen und die Macht und die Ehre selbst. — Aber wenn gleich diese Neigungen gemeiniglich zum Guten führen, so daß ihr gänzlicher Mangel eine schlechte Meinung erweckt; so ist doch aller dreier Uebermaaß gefährlich, und sie fordern, um in Ordnung gehalten zu werden, einen hohen Grad von Selbstbeherrschung.

d) Unerklärlich ist das Psychologische dabei; aber das Teleologische ist klar. So wie ohne die animalischen Begierden die Vernunft nicht hinreichen würde, den Menschen zur Erhaltung seiner selbst und der Gattung zu bestimmen, so würde sie ohne die Neigungen auch nicht hinreichen, ihn zum guten Gliede der Gesellschaft zu machen und gehörig zu humanisiren.

C. Gesinnungen, Neigungen (affections); ihr Charakter ist, daß sie unmittelbar auf Personen gehen und uns ge-

neigt machen, ihnen Wohl und Wehe zu wünschen oder zu thun.

Hier sind zwei Ansichten:

1) Diese Gesinnungen in uns gegen Andere.

2) Diese Gesinnungen in Andern gegen uns oder die Neigung und die Scheu, kurz die Triebfedern, die uns treiben, uns zum Gegenstande der wohlwollenden Gesinnungen Anderer zu machen und die abholden Gesinnungen Anderer zu vermeiden.

Sie sind theils

I. wohlwollende (gewogne, holde, günstige), theils

II. abholde (feindliche, ungünstige, arge, argwöhnische).

I. Alle wohlgewognen Gesinnungen stimmen darin überein, 1) daß sie alle eine angenehme Empfindung mit sich führen, und daß sie 2) alle ein Verlangen nach Wohl für die Person, die ihr Gegenstand ist, enthalten. Sie unterscheiden sich aber 1) in der Beschaffenheit oder dem Verhältnisse der Personen, auf welche sie gerichtet sind, und 2) in dem specifischen Gefühl, das jede besonders begleitet. So wird man die wohlwollende Gesinnung gegen ein Kind,

gegen einen Vater, gegen einen Wohlthäter, einen Nothleidenden, eine Geliebte, specifisch dem Gefühl nach, verschieden finden, obgleich diese verschiednen Gefühle keine besondre Namen haben. Dabei ist auch noch nöthig, daß man die, mit jeder dieser Gesinnungen natürlicher Weise verknüpften Gefühle von den zufällig dabei entstehenden unterscheide, wie z. B. Mutterliebe durch üble Aufführung des Kindes zu tiefem Leiden, und das an sich angenehme Mitleid, wenn man der Noth nicht abhelfen kann, zu Schmerz werden kann. Indessen scheinen doch alle holde Gesinnungen sich in zwei Hauptklassen ordnen zu lassen, je nachdem in ihnen

A. Liebe, oder

B. Achtung vorwaltet.

Sie sind

A. 1) Familienzärtlichkeit oder Verwandtenliebe, Vertraulichkeit. Zuneigung der Eltern zu den Kindern ist bei den Thieren mehr oder weniger stark, je nachdem sie mehr oder weniger nöthig zur Erhaltung der Jungen ist; beim Menschengeschlecht ist sie vornehmlich nöthig. Vernunft könnte nicht machen, daß Jemand seine eigne Kinder mehr liebte, als andrer

Leute ihre, sofern letztere liebenswürdiger wären; aber nun quillt Meinung von Liebenswürdigkeit und Verdienst aus der Zuneigung, und nicht umgekehrt. Sehr zweckmäßig ist diese Naturanstalt, um den Schwindel und Ungestüm der heirathenden Jugend (flatterhafter Mädchen und muthwilliger Jünglinge) zu hemmen und sie zur Industrie und Frugalität zu leiten. — Freilich kann diese Zuneigung allzu schwach (unmerklich) und allzu stark seyn, aber wenn auch unsre Gesinnungen, nicht so wie unsre Handlungen, unmittelbar in unsrer Gewalt sind, so können wir doch das aus Vernunft thun, wozu uns Neigung fehlt; und immer muß diese, wie jede andre Gesinnung (die von Natur immer blind sind), durch Klugheit und Weisheit regiert werden.

A. 2) Geschlechtsliebe, in welcher sich drei Bestandtheile unterscheiden lassen, α) die körperliche Begierde, β) das ästhetische Wohlgefallen an Schönheit, γ) die sympathetische Ergötzung an wohlwollenden Gesinnungen (uneigennützige, platonische Liebe, i. e. habitus alterum amandi).

A. 3) Freundschaft ist die Vereinigung von zweien Personen zu gleicher wech-

selseitiger Liebe und Achtung. Sie hat mehrere Grade und Arten, ihre Bestandtheile sind 1) mehr oder weniger a) vollständige, und b) lebhafte, wechselseitige Theilnahme an allen Absichten und Zuständen, und daraus entspringende 2) mehr oder weniger a) große (extensive), und b) starke Willigkeit zur wechselseitigen Hülfe und Erfreuung. Die Anlage dazu liegt in der Natur und der Grund liegt in der Uebereinstimmung in Absicht auf Theilnahme, welche Uebereinstimmung aber auch durch Nachdenken erzeugt werden und durch würkliche Uebung vermehrt werden kann. Mit der Ursache der Freundschaft fällt auch sie selbst weg, nur Tugend bleibt. Die Jugend ist zur Freundschaft am aufgelegtesten.

A. 4) Dankbarkeit gegen Wohlthäter (d. i. die Gutes thun α) ohne strenge Pflicht, β) aus Wohlwollen, γ) mit Ueberlegung) regt sich natürlich in bösen und guten, wilden und gebildeten Menschen. Eben darum bringt es Richtern, Zeugen, Wächtern, Beamten und dergleichen Unehre, wenn sie Wohlthaten annehmen, und wer nur erst ein Geschenk (das von höchst mancherlei Art seyn kann) angebracht hat, der

hofft getrost darauf, daß die Dankbarkeit würken und daß der Bestochene durch Dankbarkeit eine Ungerechtigkeit rechtfertigen werde. — Jeder Mensch hat seinen Preis, es kommt nur darauf an, das zu finden, was für ihn Wohlthat oder sein Preis ist. — Die Bestandtheile des Dankes sind α) Vergnügen über ein empfangnes Gute, β) Ergötzung an der Gesinnung dessen, den wir uns als Urheber davon denken, γ) Neigung, ihm α und β zu erwiedern, oder ihm a) eine Gegenfreude zu machen, und b) ihm wissen zu lassen, daß wir aus wohlwollender Gesinnung (aus Dank) sie ihm machen.

Auch diese Gesinnung, da sie im Mangel und Uebermaaß fehlerhaft seyn kann, muß durch vernünftige Grundsätze vertreten und regiert werden.

Hang der Menschen zur Undankbarkeit, 1) aus Gefühl von Ueberlegenheit, 2) und zwar solcher Ueberlegenheit, die nie aufhört

A. 5) Mitleid (Sympathie); seine Bestandtheile sind α) eine lebhafte Vorstellung eines Uebels bis zur Anwandlung eines eignes Gefühls davon, und β) ein Verlangen, den Leidenden zu befreien oder zu

erquicken (trösten). Das Uebel kann seyn a) körperlich, Schmerz, Beschwerde (Krüppel, Verstümmelte), Unvermögen, Noth, oder b) geistig, Gram, Verzweiflung, Schmach, Schaam, Kränkung. Um α) das Uebel sich bis zur Selbstempfindung klar vorzustellen, muß man es kennen, selbst für ein Uebel halten, in dem Vorstellen nicht durch andre Betrachtungen, z. B. daß dem Leidenden Recht geschehe, daß er selbst nichts empfinde u. dergl., gehindert werden; und β) Hülfe und Trost zu geben im Stande, und durch andre Gründe nicht verhindert seyn. Nur Fanatismus kann gegen Unschuldige Mitleid auslöschen, bei autos da fé weint Niemand über die Feinde Gottes.

A. 6) Mitfreude; sie ist weniger bemerkt als Mitleiden, weil sie unserm Willen gemäß, und nicht, wie öfters dieses, ihm zuwider ist; aber sie ist stärker als Mitleid und regsamer, sofern man nur an sich aufgelegt und durch nichts gehindert ist, das, was man als erfreulich für Andere ansieht, sich lebhaft als solches zu denken. Menschen sind herzlicher lustig auf Hochzeiten, als sie traurig auf Begräbnissen sind.

A. 7) Gemeingeist, Patriotismus, dessen Bestandtheile sind α) regsameres und lebhafteres Mitgefühl mit Allen, die zu uns im nähern Verhältnisse stehen; β) eifrige Thätigkeit nach Maaßgabe jenes Gefühls und der Umstände, daher Vorliebe für die Genossen seines Alters, Standes, seines Geburtorts, seines Volks; daher die Empfindlichkeit über Satyren auf diese Verhältnisse. Zunftgeist, Standesgeist, Patiotism, Kosmopolitism — Schade, daß gemeinhin in eben dem Maaße, wie die Vorliebe und der Eifer für seinen Stand, sein Volk größer ist, auch die Unbilligkeit und der Widerwille gegen Alle von einem andern Stande und Volke größer zu seyn pflegt. — Ueberwogen kann freilich diese Gesinnung durch andre Rücksichten und Umstände werden, an sich ist sie aber selbst Kindern und Wilden natürlich.

B. 1) Achtung für Tugend, intellektuelle sowohl als moralische.

B. 2) Verehrung (Veneration) gegen Verdienst.

B. 3) Schätzung der Macht, nehmlich der angebornen und erworbenen Körperkraft und Talente, betreffend Geist, Geschmack, Thatkraft; des Einflusses auf an-

dre Menschen durch Stand, Amt, Reichthum.

Aus Billigung, gemischt mit Bewunderung, entsteht Verehrung. — Aus Billigung, Bewunderung, Dankbarkeit ist gemischt Veneration.

Auch die schlechtesten Menschen können sich der Achtung für Tugend und der Huldigung gegen das Verdienst nicht erwehren.

Zweite Ansicht. So wie die wohlwollenden Gesinnungen, die wir in uns selbst gegen Andere empfinden, eine mächtige Triebfeder zu Handlungen in uns sind, so ist eine, noch beinahe mächtigere, das Verlangen, wohlwollende Gesinnungen in Andern gegen uns zu erwecken, und das Vergnügen, uns als Gegenstände derselben zu betrachten; kurz, uns der Liebe und Achtung Anderer bewußt zu seyn. Diese Triebfeder kann freilich zu Eitelkeit, Augendienst, Gefälligkeit, zu Ruhmsucht, Prahlerei und Schmeichelei, aber auch zu wahrer Ehrwürdigkeit führen. Was uns den Reichthum und die Macht hauptsächlich beneidenswerth macht, ist, daß selbige den Eigner in Stand setzen, über die wohlwol-

lenden Gesinnungen Anderer gewissermaßen zu gebieten.

Allgemeine Bemerkungen über die wohlwollenden Gesinnungen.

1) Keine von ihnen allen ist an sich moralisch oder eine Tugend; ja

α) sie verfälschen unser Urtheil über die Personen, auf welche sie geh'en, sowohl, als für oder wider die, welche ihnen wohl oder übel thun; und β) sie verleiten uns zu mißbilligungswerthen Thaten, wenn wir sie nicht durch Vernunft regieren, und durch Vernunft ihre Stelle ersetzen, wenn sie mangeln oder zu schwach sind.

2) Wir sind von Natur aufgelegt, diese Gesinnungen zu hegen, die klar beweisen, daß wir für Gesellschaft bestimmt sind, und in deren wechselseitiger Mittheilung aller Trost und alle Freude des menschlichen Lebens besteht; ihre moralische Richtigkeit vorausgesetzt.

3) Diese Gesinnungen verlangen das Gute für die Personen, auf die sie gehen, unmittelbar, ohne alle Rücksicht, als Zweck und nicht als Mittel zu irgend einer selbstischen Befriedigung.

4)

4) Die bisher erklärten verschiedenen Principien (Triebfedern) der Handlungen haben verschiedene Grade von Würde, ihre moralische Richtigkeit vorausgesetzt. Die aus den geistigen Begierden (Neigungen) entstandenen sind mänӱlich und achtbar; die aus wohlwollenden Gesinnungen sind zugleich liebenswürdig und lobenswerth; wir finden sie selbst an Thieren so, und selbst die Zeichen derselben sind an Menschen reizend; denn was ist Artigkeit, Höflichkeit, Wohlgezogenheit anders, als die habituelle Aeußerung der Zeichen, wie Ton, Geberden, Mienen, die Wohlwollen und Achtung verrathen.

II. Die abholden Gesinnungen enthalten jede 1) ein unangenehmes besondres Gefühl, 2) eine Ungunst gegen die Person, die ihr Gegenstand ist. Sie unterscheiden sich a) nach demjenigen in den Personen, was eigentlich mit jeder dieser Gesinnungen betrachtet wird, und b) durch das, einer jeden eigne Gefühl, welches mit ihr verknüpft ist. Sie lassen sich in zwei Klassen ordnen, nachdem in ihnen A. Haß oder B. Verachtung vorsticht. Sie sind

A. 1) Wetteifer (Nebenbuhlerei, aemulatio). Er besteht aus a) einer Un-

lust, wegen der bei Vergleichung mit Andern in Absicht auf irgend etwas α) Angenehmes oder β) Schätzbares wahrgenommenen Inferiorität seiner selbst und Ueberlegenheit Anderer, aus b) einem daraus entspringenden Bestreben, sich von der Unlust zu befreien, welches man auf vier Wegen versuchen kann, indem man entweder α) durch Wegwendung der Aufmerksamkeit die ganze Vorstellung auszulöschen sucht; oder β) die Vergleichung unterläßt; oder γ) den Gegenstand der Unlust durch allerlei Betrachtungen sich gleichgültig oder erfreulich zu machen sucht; oder δ) durch Anstrengung sich zu denen, die man überlegen sieht, emporzuheben und sie zu übertreffen sucht.

Nimmt das Streben, sich von der Unlust zu befreien, den vorletzten Weg (γ), so heißt die Gesinnung Neid, der sich in Verkleinerungssucht und in Schadenfreude äußert; nimmt jenes Streben den letzten Weg (δ), so heißt die Gesinnung Nacheiferung und Wetteifer (Nebenbuhlerei). — Die neidische und nacheifernde Gesinnung setzt also voraus, 1) Etwas, das man für angenehm und für schätzbar hält, es mag würklich so seyn, oder auch nur uns selbst oder Andern aus Wahn so scheinen; und

betreffe den Körper oder den Geist, oder die Lage und das Verhältniß mit andern Menschen und Sachen, es sey ursprünglich oder nicht, und dann erworben oder zugefallen; — 2) eine Vergleichung zwischen uns und Andern, in Hinsicht auf den schätzbaren Punkt, welche Vergleichnng desto leichter, d. i. öfter und lebhafter geschieht, je mannigfaltiger die Aehnlichkeit und je größer die Verknüpfung zwischen uns und den Personen, alle Umstände zusammen genommen, sind, mit denen wir uns vergleichen. Daher Nebenbuhlerei unter Kindern, Erwachsenen, Wilden, Gebildeten, Genossen jeder Gesellschaft, Personen gleiches Geschlechts, Alters, Berufs, Standes, Amts — in Absicht auf Alles, was zum Vergnügen, zur Macht, zum Ruf gehört.

Absurd ist vollends Neid über unerreichbare Vorzüge, wie alle die, welche die Natur giebt, und der Mensch sich nicht geben kann, z. B. Schönheit, Stärke, Witz und Muth.

Bemerkungen.

1) Durch Ueberlegenheit Anderer in würklich schätzbaren, und durch eigne Thä-

tigkeit zu erlangenden Dingen beunruhigt zu werden, ist selbst guten Menschen natürlich; aber statt durch diese Unruhe sich zur Nachahmung und zum Wetteifer zu ermannen, sich zu Mißgunst und Schadenfreude, zu Verkleinerung und Demüthigung dieser Andern verleiten zu lassen, ist rein böse, so wie schwach und böse zugleich das Wohlgefallen an Herabwürdigung großer Männer durch Verbreitung scandalöser Geschichten.

2) Beunruhigt werden durch Ueberlegenheit Anderer, es sey in solchen Dingen, die keinen Werth haben, wohl gar thöricht oder lasterhaft sind, oder in solchen Dingen, die unerreichbar an sich und für uns sind, ist Thorheit, und sich durch diese Unruhe zum Neide verführen zu lassen, ist Thorheit und Argheit zugleich.

3) Die Naturabsicht bei den Anlagen zur Nebenbuhlerei ist wohl, daß die Menschen durch Nacheiferung sich vervollkommnen sollen, auch würde ohne sie das Leben leer seyn, und vermuthlich wird das von diesem Ferment in der Gesellschaft entstehende Böse durch das Gute aufgewogen; überdem würkt dem Neide ein anderes Princip entgegen, vermöge dessen der Mensch

den Werth von dem, worin er hervorragt, zu überschätzen, und das, worin er nicht fortkommen kann, zu unterschätzen pflegt. Gleichwohl ist es höchst nöthig, diese Gesinnungen durch Vernunft aufzuklären und zu regieren.

A. 2) Aerger (Resentiment) (Zornmuth, Unwille). Er besteht 1) aus einem unangenehmen Gefühl, und dann 2) aus einem Streben, α) Beleidigungen (d. i. Verletzungen und Kränkungen, affirmative und negative) zu widerstehen, und β) dem Urheber dafür ein Uebel zu erwidern (Vertheidigung also und Vergeltung). Man unterscheide 1) den plötzlichen Aerger (das Auffahren) über alles, was uns irgend eine Art Schaden droht oder zufügt; diese jähe Hitze ist animalisch und äußert sich daher auch wohl bei solchem Schaden, der uns mit Recht widerfährt; 2) den überlegten, der nur über selbst erkanntes Unrecht, das uns widerfährt, entstehen kann; also nur über Beleidigungen, der aber in Absicht auf das unangenehme Gefühl sowohl, als in Absicht auf den Trieb nach Sicherheit und Wiedervergeltung mit dem plötzlichen übereinstimmt, und den man Unwille nennen mag.

Anm. Aergerniß ist besonders das Gefühl, das uns ergreift, wenn etwas gegen unsern bestimmten Wunsch und Willen geschieht, oder von Andern gethan wird. — Mischt sich in den Unwillen und in die Aergerniß Verachtung und Geringschätzung, so entsteht Giftigkeit.

Die Gesinnung ist allgemein Jedem eingepflanzt, äußert sich aber verschieden, nach Verschiedenheit a) dessen, was einem Jeden als Antastung ein unangenehmes Gefühl erweckt, und b) dessen, was Jeder durch sein Streben auszurichten sich getraut.

Aerger und Unwille entstehen übrigens nicht blos, wenn Schade und Unrecht uns selbst, sondern auch, wenn es denen, für die wir uns interessiren (mit denen wir willig sympathisiren) angethan wird, und zwar mehr oder weniger stark, nach Maaßgabe des Interesses, das wir an ihnen nehmen.

1) Das Teleologische hiebei ist klar. Es dient diese Triebfeder, uns vor Schaden und Unrecht zu bewahrrn, indem sich dabei im Menschen eine Kraft vorfindet

und äußert, die er sonst nicht hat; und alle Andere abgeschreckt werden durch den Gedanken an diese Triebfeder (die, wie sie wohl wissen, in uns liegt) uns nicht zu beleidigen.

2) Der Zornmuth verfälscht und vereitelt oder hintertreibt unser Urtheil vielleicht mehr, wie jede andere Gemüthsbewegung. Die Gefährlichkeit des eignen Gebrauchs des Rechts über unsre Beleidigungen zu urtheilen, ist der Hauptgrund der Staatsgesellschaft. Zum Theil wird auch die Unbilligkeit bei dem Richten in unsrer eignen Sache gehemmt durch den Gedanken an den gerechten Zornmuth unsers Gegners.

3) Man kann auch ohne allen Aerger und Unwillen durch ruhige Vernunft die Zwecke dieser natürlichen Regungen erreichen. Armeen aufgeklärter Nationen fechten ohne Zornmuth. — Zur Gelindigkeit und Versöhnlichkeit (die noch Niemanden gereuet hat) sollte uns bewegen, a) das Bewußtseyn der Schwachheit und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, b) die eigne Bedürftigkeit der Verzeihung, c) die innere Selbstbilligung, d) die wonnevolle Empfindung bei der Versöhnlichkeit, e) die unangenehme beim Zornmuth.

B. Verachtung; sie besteht aus einer unangenehmen Empfindung bei Betrachtung solcher Unvollkommenheiten eines Andern, denen er, wie wir meinen, selbst abhelfen könnte, und die uns nicht schaden, wohl gar helfen. — Je nachdem a) das ist, was uns an Andern mißfällt, und je nachdem b) es uns vermeidlich und abstellbar scheint, ist das Gefühl der Verachtung verschieden. Die Verachtung kann einfach (rein) oder gemischt seyn mit α) Mitleid, β) Abschen, besonders aber mit γ) Haß, δ) Reiz zum Lachen, so daß nach Maaßgabe der weitern Mischung die Verachtung in eine launichte Lustlache oder in eine stolze Spottlache oder in eine giftige Hohnlache ausbrechen kann.

Auch diese Gesinnung ist an sich nicht böse und hat eine gute Abzweckung, aber sie bedarf sehr der Leitung der Vernunft.

Allgemeine Bemerkungen über die abholden Gesinnungen.

Hauptbemerkung. So wie unsere abholden Gesinnungen gegen Andere eine Triebfeder zu Handlungen in uns sind; so ist eine eben so mächtige Triebfeder die Scheu und die Unlust, solche Gesinnungen

in Andern gegen uns zu erregen und uns als Gegenstände derselben anzusehen.

So wie die gütigen Gesinnungen den vornehmsten Genuß und Trost des menschlichen Lebens ausmachen, sowohl für den, der sie hegt, als für den, auf den sie sich beziehen: so machen die abholden Gesinnungen die Hauptplage und das Hauptelend des menschlichen Lebens aus, sowohl für den, der sie hegt, als für den, der sie verdient zu haben, sich bewußt ist. Von keinem Sterblichen geliebt und geachtet zu werden, dadurch wird das Leben zum ödesten Tagewerk; aber vollends sich dabei von Jedermann, und mit Recht, gehaßt, verachtet und verabscheut zu wissen, macht das Leben zur unerträglichsten Plage und Hölle, was man auch dabei für thierischen und sinnlichen Genuß habe. Denn es sind uns die abholden Gesinnungen Anderer nicht etwa blos mittelbar wegen der daraus für uns besorglichen animalischen Leiden, sondern sie sind uns ohne alle Rücksicht für sich allein unmittelbar peinhaft, so wie die wohlwollenden auf gleiche Art für uns erfreulich sind.

Alle Gesinnungen beider Klassen lassen sich aus einer Grundanlage in der mensch-

lichen Natur herleiten, die gewissen Gesetzen folgt, aus welchen sich zugleich die bei jeder Gesinnung bemerkbaren besondern Regeln von selbst ergeben. Diese Grundanlage ist die Sympathie, sowohl in ihrer geraden, als in ihrer umgekehrten Richtung als Antipathie genommen. Die Macht der Sympathie, wie die Macht der Gewöhnung, hat man nur da zuerst bemerkt, wo ihre Würkungen sich wider unser Belieben äußern, aber sie reichen beide viel weiter, und man verkennt sie gerade da am ersten, wo sie am stärksten, d. i. wo sie übereinstimmend mit unserm Belieben, folglich ohne Entgegenstrebung von unsrer Seite ungehindert würken.

Wir sympathisiren nehmlich nicht blos

1) mit Gefühlen, sowohl

a) unangenehmen, als

b) angenehmen, beide von allen Arten, thierische und menschliche, des Geistes, des Geschmacks und des Herzens; sondern auch

2) mit Begierden, Bestrebungen, Gesinnungen aller Art.

Durch Sympathie mehr, als von sich selbst, kommt es her, daß Tadel schmerzt, und Lob erfreut.

Die Sympathie wird erregt durch α) Anschauung, β) Vorstellung (Beschreibung, Darstellung), erstreckt sich selbst auf Verstorbene und Ungeborne, auf Vorwelt und Nachwelt.

Die reflexe Sympathie oder die Theilnahme an des Andern Sympathie mit uns ist die Quelle der allerempfindlichsten Leiden und Freuden; und aus ihr bilden sich zuerst die moralischen Urtheile und Begriffe.

Bei dem Sympathisiren selbst kann es auf eine zwiefache Art zugehn; indem ich mir nehmlich die Ursachen und Zeichen, es sey von gewissen Gefühlen oder Begierden, denke, kann ich entweder

1) mich selbst fragen, wie mir zu Muthe seyn würde, wenn die Ursachen auf mich selbst würkten und in mir selbst jene Gefühle und Begierden hervorbrächten, die, wie ich mir vorstelle, ein Anderer empfindet, oder

2) ich kann mich fragen, wie dem Andern, der unter dem Einflusse der Ursachen steht, zu Muthe seyn muß, und was ich, wenn ich würklich der Andere selbst wäre, als solcher für Gefühle und Begierden haben würde. — Bei der wahren Sympathie geht es eigentlich auf die letzte der

beiden Arten zu, wie jeder in sich wahrnehmen kann, und die erste Art, so wie sie ein ganz anderes Verfahren ist, giebt auch andere, nehmlich selbstische und nicht eigentlich sympathetische Gefühle und Strebungen.

Gesetze der Sympathie.

1) Je bekannter und geläufiger mir die Gefühle sind, die, wie ich mir vorstelle, ein Anderer haben muß, desto leichter und stärker kann ich damit sympathisiren; 2) je mehr ich jedesmal besonders dazu aufgelegt bin, der Vorstellung von dem Gemüthszustande des Andern nachzuhängen und mich der Sympathie zu überlassen, desto lebhafter wird sie; 3) je mehr die Person, mit der ich sympathisiren soll, α) mir ähnlich ist in Absicht auf Alter, Stand, Religion, Schicksal, Geschmack und Neigung, und β) mit mir verknüpft ist durch besondere Verhältnisse und Gewöhnung, wie Verwandte (zumal Kinder und Eltern), Eheleute und Geliebte, Freunde, Bekannte, Mitbürger u. s. w., desto lebhafter ist die Sympathie.

Die Leichtigkeit und Lebhaftigkeit der Sympathie hängt also ab, theils 1) von

dem, was ich sympathetisch empfinden soll, 2) von meiner Gemüthsstimmung, dasselbe aufzunehmen und auszumalen, 3) von der Person, in deren Seele ich gleichsam empfinden soll.

Auch wird, das Uebrige gleichgesetzt, die Sympathie verstärkt, nach Maaßgabe wie die Zahl derer, mit denen ich sympathisire, zunimmt, wie in der Kirche, in dem Schauspiel 2c.

Die Gesetze, nach welchen ein Mangel an Sympathie eintritt, lassen sich aus den angeführten Gesetzen, nach welchen sie entspringt, leicht abnehmen, nehmlich

1) je fremder und uninteressanter gewisse Gefühle und Begierden eines Andern sind, desto weniger (d. i. schwerer und matter) sympathisire ich damit;

2) je weniger ich jedesmal dazu aufgelegt, je mehr ich zum Widerspiel gestimmt bin, desto weniger sympathisire ich damit;

3) je α) unähnlicher (verschiedener) — z. B. Neger — und je β) fremder (getrennter) — Jude, Mahomedaner — ich mir die Person denke, deren Empfindungen ich mir vorstelle, desto weniger sympathisire ich damit.

Aber statt der Sympathie ist der Mensch sogar einer wahren Antipathie, d. i. einer Art zu fühlen und zu begehren fähig, die derjenigen, welche er an einem Andern sich vorstellt, gerade entgegengesetzt ist. Das ist der Fall, wenn ich von a) Neid, b) Zorn, c) Verachtung oder Abscheu (wohin auch die bloße Mißbilligung gehört) gegen den Andern, dessen Gemüthszustand ich mir vorstelle, eingenommen bin. Die Antipathie nimmt nach den Gesetzen zu und ab, nach welchen die Sympathie sich richtet; nehmlich sie ist, alles Uebrige gleichgesetzt, desto stärker, 1) je bekannter uns das ist, was den Gemüthszustand des Andern ausmacht; daher hassen sich ehemalige Freunde und Ehegenossen oder nahe Religionspartheien einander tödtlich; 2) je mehr wir aufgelegt sind, uns das vorzustellen, 3) je mehr der Andere uns ähnlich und mit uns verknüpft ist.

Es kann auch eine Mischung von beiden, von Antipathie sowohl als von Sympathie, statt haben; so wie auch zu jeder derselben sich andre Gefühle und Begierden gesellen können, wie Furcht, Schaam, Reue, Hoffnung, Stolz, Freude, Verwunderung. Allgemeine Betrachtung über

alle bisher erklärten Triebe, Begierden, Bestrebungen und Gesinnungen, die kurzweg Begierden heißen mögen.

A. Sie alle können entweder 1) ruhig und gemäßigt, oder 2) ungestüm und unbändig seyn.

B. An sie alle schließen sich Gefühle an, die ebenfalls entweder mäßig oder heftig sind, außer den eigenthümlichen Gefühlen, die jede Begierde für sich als Bestandtheil enthält. Diese hinzukommenden Gefühle rühren daher, daß jede Befriedigung einer Begierde (Genuß) Lust, und jeder Mangel an Befriedigung (Bedürfniß) Unlust verursacht, welche Lust und Unlust nicht blos bei Begierden, sondern auch bei Verabscheuungen statt findet, und welche, je nachdem die Befriedigung oder Vereitelung der Begierden α) als gegenwärtig oder als vergangen oder als künftig gedacht wird, β) je nachdem wir sie uns selbst oder Andern zuzuschreiben haben, und γ) je nachdem die befriedigte oder vereitelte Begierde oder Verabscheuung selbst von verschiedener Beschaffenheit ist, neue Gefühle bilden, die zum Theil keine unterscheidende Namen ha-

ben, zum Theil aber durch die Ausdrücke, Freude, Traurigkeit, Hoffnung, Furcht, Zufriedenheit, Gram, Stolz, Schaam, Liebe, Haß u. s. w., wovon einige sowohl Begierden als Gefühle bezeichnen, unterschieden werden.

Affekt heißt jedes Gefühl, wenn es so stark wird, daß es die Selbstthätigkeit des Geistes (den freien Willen) und die freie Regierung des Körpers hemmt. — Affekt ist also nicht eine besondere Art von Gemüthsveränderung, sondern blos ein gewisser Grad von jedem möglichen Gefühl.

Die Affekte sind entweder 1) rüstig und wacker, z. B. Stolz, Haß, Zorn, Furcht, Freude, Hoffnung, sofern sie das Bewußtseyn unsrer Kräfte zur Ueberwindung jedes Widerstandes rege machen und uns zur Thätigkeit spornen, 2) oder schmachtend und schmelzend (matt, welk), z. B. Mitleid, Gram, Reue, Schaam, Liebe, Zärtlichkeit, sofern sie das Bestreben, zu widerstehen, selbst zum Gegenstande der Unlust machen. Aber auch die rüstigen Affekten, wenn sie uns gleich thätig machen, hemmen doch die freie Selbstthätigkeit. Nehmlich alle Affekten bringen uns außer Fassung,

sung, nehmen uns unsre Besinnung und stimmen unsre Urtheilskraft so, daß a) unser Urtheil verfälscht, oder b) unser Urtheil ganz aufgehoben wird, da denn der Affekt blind heißt. Sie thun dieß theils, wie gesagt, dadurch, daß sie 1) die zum freiwilligen Aufmerken, Ueberlegen und Beschließen erforderliche Gemüthsruhe stören, dann aber auch 2) dadurch, daß sie die zur richtigen Beurtheilung der Sache erforderlichen Vorstellungen verdunkeln, und hingegen die zwar zur Nährung und Rechtfertigung des Affekts dienlichen, aber gar nicht zur Sache gehörigen, Vorstellungen herbeiführen und beleben; wobei denn die Haupttäuschung dieser Sophistereien daher kommt, daß wir ja fühlen, alles sey so, wie es uns erscheint, und daß jedes Gefühl an sich richtig seyn muß. Wie ganz anders sieht man das, was uns schreckte oder verdroß, hinterher an. Diese Affekte reißen zu Handlungen fort und machen starr.

Aufzählung der Affekten.

Enthusiasmus ist ein durch die Ideen des Wahren, Schönen und Guten bestimmter Affekt.

Begeisterung heißt eine lebhafte und anschauliche Betrachtung des Wahren, Schönen und Guten, bei welcher das Gefühl der Lust alle andre Erkenntniß unterdrückt; ein höherer Grad davon heißt Entzücken.

Phantasterei ist Hang, Vernunftideen durch Phantasmen versinnlichen und realisiren zu wollen.

Schwärmerei ist Hang, Vorstellungen, die keine Erfahrungen sind, oder auch keine seyn können, für würkliche Erfahrungen zu erkennen und als solche theoretisch und praktisch zu brauchen. Der Schwärmer und Phantast, wenn sie wähnen, Dinge, die gar nicht würklich sind, oder seyn können, auf eine sinnliche, obwohl ganz eigne, Art anzuschauen, heißen Visionäre (Seher), und diese ihre Anschauungen Visionen (Gesichte).

Außer sich, ist der, dessen Selbstbewußtseyn durch allzu starke Gefühle oder Begierden verdunkelt, oder auf eine Weile vernichtet wird. Und wer in solchem Zustande ist, daß er die Eindrücke der äußern Sinne nicht mehr empfindet, ist von Sinnen.

Der Streit der Stoiker und Peripa-

tetiker, ob Affekte gut seyen, hängt von der Definition des Affekts ab.

Starke Gefühle unter der Leitung der Vernunft sind gut, sofern sie die Zwecke der Vernunft befördern helfen, aber Gefühle (und wären es auch Gefühle des Geistes und Herzens und Geschmacks), die so heftig sind, daß sie das Urtheil auslöschen oder verfälschen, und den Menschen ohne, oder wider die Bestimmung seiner Vernunft zum Handeln treiben, sind immer böse, sollten auch zufällig die Handlungen für sich allein gut seyn.

Jede Begierde (und Verabscheuung), sofern sie beharrlich ist, heißt Neigung (und Abneigung); ist sie zugleich beharrlich und kräftig (lebendig würksam, mit hinreichender Kraft zur Ausführung verknüpft), so heißt sie eine Sucht (Freßsucht, Trinksucht, Selbstsucht, Herrsch-, Ehr-, Scheel-, Rach-, Titel-, Spielsucht).

Neigungen und Suchten werden nach und nach erzeugt durch öftere Erweckung und Befriedigung der Begierden.

Leidenschaft heißt jede Begierde, sofern das darin enthaltene Verlangen sowohl als Gefühl beide so stark werden, daß sie der freien Selbstbestimmung des

Menschen Eintrag thun. Sie ist also nicht eine besondere Art von Begierde, sondern eine Modifikation jeder Begierde. Sie ist vieler Grade fähig. Der Geistesfreiheit thut sie Eintrag auf eben die Weise, wie der Affekt, indem sie nehmlich 1) die zum Denken nöthige Kaltblütigkeit und Ruhe stört, und 2) das Denken unwillkührlich α) zu sehr auf ihren Gegenstand festheftet, und β) von allen dazu gehörigen andern Betrachtungen abzieht. Der mit einer starken Begierde verknüpfte Affekt kann gar so stark werden, daß er alle Würksamkeit des Denkens aufhebt und seinen eignen Zweck vereitelt.

Was überhaupt die Verhältnisse betrifft:

1) des Denkens zum Fühlen sowohl, als

2) des Denkens zum Begehren und Verabscheuen, so ist klar:

a) daß das Denken die Gefühle sowohl als die Begierden mindert;

b) daß mäßige Gefühle und Begierden das Denken verstärken und bereichern;

c) daß aber Affekte und Leidenschaften auf die vorher angezeigte Art das Denken hemmen und stören.

Was die Verhältnisse des Fühlens und Begehrens betrifft, so ist nicht minder klar,

a) daß durch ein mäßiges Gefühl die Begierde, und durch eine mäßige Begierde das Gefühl erhöht wird;

b) daß aber durch ein allzu starkes Gefühl das Streben der Begierde und durch ein allzu starkes Streben das Gefühl unterdrückt wird.

Die Dauer A. der Gefühle hängt ab

a) von ihrer Stärke; je heftiger, je kürzer;

b) von den objektiven Ursachen und der Beschaffenheit der Gefühle.

Die von Selbstthätigkeit abhangenden sind der größten Dauer fähig, z. B. die moralischen.

c) von subjektiven Ursachen.

Die Dauer B. der Begierden bestimmt sich auf ähnliche Art, nehmlich

1) die schnell zu ihrer höchsten Stärke steigenden Begierden sind nicht dauerhaft; aber die durch lange Zeit hindurch fortgesetzte Befriedigung stark gewordenen Begierden dauert auch (wie man erfährt, wenn man sich davon entwöhnen will) um so länger;

2) durch objektive, und

3) durch subjektive Ursachen, denn je zahlreicher die zur Befriedigung einer Begierde erforderliche Menge von Handlungen und Sachen ist, und je langwieriger das Bedürfniß ist, desto dauerhafter ist die Begierde.

Die Stärke A. der Gefühle hängt ab

1) von ihrer specifischen Verschiedenheit; die thierischen sind wohl der größten Stärke fähig, aber an Innigkeit und Dauer sind ihnen manche Gefühle des Herzens überlegen; wie auch die Handlungen beweisen;

2) von ihren objektiven Ursachen, nach Verschiedenheit der Gattung, wohin jedes der Gefühle gehört;

3) von subjektiven Ursachen:

a) Gemüthsstimmung (Disposition, Laune, Fassung); je leerer, müßiger, matter der Geist, und je mehr er also bereit ist, sich den Gefühlen zu überlassen; desto stärker werden sie. Daher Gefühle in Einsamkeit

α) bei wenigen und schwachen äußern Sinnesvorstellungen und in Müßiggang,
β) bei wenigen und keinen herrschenden

Gedanken, Gefühle sehr erstarken. Je weniger Thuns, desto mehr Leidens.

b) Gemüthsbewegung durch

α) Neuheit, wohin auch Abwechslung und Mannigfaltigkeit und Plötzlichkeit des an sich nicht Neuen gehört.

β) Kontrast (Abstich, Gegensatz) gleichzeitiger Gefühle sowohl, als der Gefühle und andrer Regungen, z. B. des Widerstandes von Seiten der Vernunft, sofern sie die Gefühle mißbilligt; der Hindernisse. —

γ) Zusammenfluß von Gefühlen, denn das durch irgend ein starkes Gefühl aufgeregte Gemüth nimmt jedes dargebotene homogene Gefühl lebhafter als sonst auf. Beziehen sich vollends die zugleich seyenden Gefühle auf Einen Gegenstand; so verstärken allemal die schwächern die stärkern, sie mögen homogen oder heterogen, d. i. kontrastirend seyn; heterogene Gefühle aber, wenn sie sich auf verschiedene Objekte beziehen, können gar wohl neben einander bestehen.

Auf Zusammenfluß von Gefühlen und Begierden lassen sich auch die Würkungen der vorher erwähnten Neuheit (Ueberraschung, Ungewohnheit, d. i. Schwierigkeit)

des Kontrasts, des Verbots und der Hin-
dernisse zurückführen, imgleichen auch der
Ungewißheit (Mißlichkeit, Unsicherheit, Wan-
kelmüthigkeit) und der Dunkelheit (Ver-
stecktheit, Verborgenheit), wenn ein Theil
der angenehmen oder unangenehmen Sache
aufgedeckt ist und den Vorwitz und die Un-
geduld reizt, den übrigen versteckten Theil
durch die Imagination sich vorzubilden.
Dagegen vermindern sich die Gefühle durch
Gewöhnung (indem das Neue, es sey an-
genehmer oder unangenehmer Art, alltäg-
lich wird, so legt sich die Unruhe der Le-
bensgeister, und wir betrachten die Sache
mit mehr Stille). Durch Entfernung al-
les Verbots, aller Schwierigkeiten, aller
Hindernisse; durch völlige Gewißheit, Si-
cherheit, Bekanntheit, auch durch Ver-
zweiflung.

Beispiele von der Würkung des Zusam-
menflusses der Gefühle, das überwiegende
Gefühl zu verstärken, sind folgende: die
Liebe zu einer Geliebten wird durch kleinen
Verdruß über Unarten und Unfälle dieser
geliebten Person verstärkt. Der Affekt,
den der Bericht von einer Thatsache oder
ein Antrag erwecken kann, wird durch die
vorher erregte und bis zur Ungeduld ge-

spannte Neugier oder Erwartung sehr verstärkt.

Die Gefühle, welche der Glanz der Waffen, die Regelmäßigkeit der Gestalten und Bewegungen und aller Kriegspomp erweckt, verstärken in der Brust des Soldaten, je nachdem er diese Gefühle durch den Anblick seiner eignen Armee oder der feindlichen erhält, im ersten Fall seinen Muth, im andern seine Furcht.

Alles, was die Lebenskraft erhöht, wie starke Getränke, Erhitzung, Gesellschaft u. dergl. hat auch Einfluß auf die Erstärkung und den Gang der Gefühle und Begierden.

Die Stärke B. der Begierden hängt ab von den verschiedenen Beschaffenheiten und Ursachen derselben, also von der verschiedenen Stärke der Bedürfnisse, der Vorstellungen und Gefühle. Mithin alles, was objektive und subjektive beiträgt, die Vorstellungen und Gefühle zu verstärken, stärkt auch die Begierden, wie a) das Neue, Plötzliche, b) das Ungewisse, Versteckte, c) das Widerstreitende und Schwierige, sofern überwindliche Hindernisse den Genuß aufhalten, welches alles die Phantasie reizt und belebt und das Gefühl auf-

reizt und schärft — Abwesenheit des Objekts verlöscht die schwachen und entflammt die starken Begierden.

1) Gewöhnung, d. i. wiederholte Befriedigung stärkt die Begierden sowohl an sich, als mittelst der ebenfalls dadurch gestärkten Vorstellungen, statt daß dadurch die Gefühle geschwächt werden.

2) Gemüthslage, je nachdem das Gemüth mehr oder weniger dazu gestimmt und geneigt ist, über die Begierde zu brüten. Gleichzeitige, auf Ein Objekt gerichtete, Begierden, wenn sie ähnlich sind, verstärken sich, wenn sie aber heterogen sind, schwächt sich die stärkere durch Verschlingung der schwächern. Auf verschiedene Objekte gehende Begierden, wenn sie unähnlich sind, können neben einander bestehen; sind sie aber ähnlich, so löscht die stärkere die schwächern aus. — Eine Begierde, auf je mehrere Gegenstände sie sich verbreitet, desto schwächer wird sie, und je mehr sie sich auf einen Gegenstand koncentrirt, desto stärker wird sie.

Die Stärke oder Lebhaftigkeit der Einbildungen richtet sich nach ähnlichen Gesetzen. Sie sind desto lebhafter:

1) je lebhafter die ursprünglichen Sen-

sationen waren, deren Wiedervergegenwärtigung sie sind; lebhaft durch ihr Verhältniß zu den Sinnen, zu Gefühlen, zu Begierden, selbst durch Neuheit und Kontrast;

2) je neulicher diese Sensationen aufgenommen und je öfter sie seitdem erneuert sind;

3) je weniger die Einbildungskraft durch α) äußere Sinneseindrücke, und β) durch Beschäftigungen des Verstandes gestört wird, und je mehr sie zu ihrem Geschäfte durch oftmalige und neuliche Wiederholung, Fertigkeit, und durch Neuheit und Kontrast sowohl, als durch andre, im Gemüth vorhandene, oder von Außen und Innen frisch hinzutretende Gefühle und Begierden, Kraft und Reiz bekommen hat.

Erinnerungen sind nichts als Ein- oder Nachbildungen mit dem Bewußtseyn, sie schon gehabt zu haben; sie stehen also unter denselben Gesetzen.

Durch die Einbildungen werden auch a) die Verstandesthätigkeiten, wie Begriffe, Urtheile, Schlüsse, eben so wieder erneuert, als sie durch die Sinnesvorstellungen veranlaßt worden waren; ferner b) die Gefühle wieder erregt, die damals in uns er-

weckt wurden, und endlich c) Anwandlungen zu den selbst äußern Verrichtungen, die wir damals thaten, erregt.

Versuch, alle vorher genannten sinnlichen Triebfedern auf ein Princip zurückzuführen.

Alle bisher erklärten sinnlichen Triebfedern der Handlungen haben Einige geglaubt, aus Einem einzigen Princip herleiten oder darauf zurückführen zu können, nehmlich auf Selbstliebe; welches gar wohl geschehen darf, wenn man darunter weiter nichts, als das Princip versteht, durch Lust oder Unlust zum Handeln gereizt oder bestimmt zu werden, da denn die Lust oder Unlust von allen Arten seyn kann, α) animalische und β) geistige, γ) selbstische, δ) gesellige (wie namentlich Liebe, Wohlwollen, Achtung, Verehrung gegen Andere und Verlangen nach diesen Gesinnungen in Andern), ε) unmittelbare, und selbst ζ) mittelbare, d. i. das Nützliche, da denn oft die geselligen und mittelbaren die selbstischen und unmittelbaren aufwiegen und sonach zu Selbstverleugnun-

gen gewisser Art führen können. In jedem andern Sinn, als wenn man Selbstliebe mit Eigenliebe oder mit Selbstsucht verwechselt, kann der Ausdruck unrichtige Vorstellungen von der menschlichen Natur veranlassen. Aus Selbstliebe also handelt man, wenn man aus Lust oder Unlust handelt, es mag die Lust und Unlust entstehn aus dem Angenehmen und Unangenehmen, oder aus dem Nützlichen und Schädlichen, oder aus dem Rühmlichen und Schmählichen, oder aus dem Billigungs- oder Mißbilligungswerthen; — wobei noch merkwürdig ist, daß Unlust jeder Art den Menschen stärker zum Handeln treibt, als die Aussicht auf Lust. —

Jeder Gegenstand der Lust mit verknüpftem Begriff von uns selbst, als der Ursache davon, erzeugt Stolz; woraus leicht erhellt, wie Demuth (Schaam) entspringt. Und nun ist selbst Stolz und Demuth nicht auf uns selbst beschränkt, sondern verbreitet sich auf Sympathie.

Angenehm (gut) oder unangenehm (übel) ist etwas; weil es entweder unserm Organenbau oder einer natürlichen Neigung gemäß oder entgegen ist, z. B. Wärme, Frost, Rache, Mitleid mit dem kranken Freunde.

Das gewisse oder sehr wahrscheinliche Gute erzeugt Freude, das Uebel Traurigkeit (Leid). Das Gute, an sich betrachtet, erregt Begehren, das Uebel Abscheu. Das ungewisse Gute oder Uebel erzeugt Furcht oder Hoffnung, weil bei der Ungewißheit die Seele abwechselnd Freude und Leid empfindet. Dieses durch die Ungewißheit entstehende Schwanken zwischen Freude und Leid macht wesentlich die Furcht und Hoffnung aus, so daß, wo wir uns solche Ungewißheit denken, in Absicht auf Existenz oder Beschaffenheit und Art des Guts oder Uebels, gesetzt auch, es sey an sich schon gewiß, ja oder nein, doch Furcht entsteht.

Ueber die Mischung der Empfindungen überhaupt.

1) Widerwärtige Empfindungen, die aus ganz verschiedenen Objekten entspringen, nehmen abwechselnd Platz und schwächen sich nicht, z. B. Verlust über einen verlornen Prozeß und Freude über einen gebornen Sohn.

2) Entstehen die widerwärtigen Empfindungen aus Einem und demselben Objekt,

welches zum Theil gut, zum Theil übel ist, so mischen sie sich und neutralisiren sich.

3) Wird ein Gegenstand (oder Vorfall), der nicht aus Gut und Uebel zusammengesetzt ist, sondern blos einartige Empfindungen verursacht, als ungewiß in irgend einem Grade betrachtet, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich; so erhalten sich die widerwärtigen Empfindungen zugleich in der Seele, und bringen, vereinigt, eine dritte Empfindung hervor, nehmlich Furcht und Hoffnung.

Stolz (d. i. eine Lust an uns selbst wegen irgend einer Eigenschaft oder Besitzung, deren wir genießen) entspringt aus einer doppelten Vergesellung, nehmlich 1) der angenehmen Gefühle, die jede Ursache des Stolzes für sich erzeugt, und des angenehmen Gefühls, Stolz genannt, 2) der Vorstellungen von den Gegenständen, die für sich angenehm sind, und der Vorstellung von unsrer eignen Person. Eben so ist es umgekehrt mit Demuth. — Nun läßt sich zeigen, daß alle Ursachen und Gegenstände des Stolzes 1) ohne Rücksicht auf das angenehme Gefühl des Stolzes, für sich selbst immer ein besonderes Vergnügen

verursachen, oder für sich selbst auf eine eigne Art angenehm sind, und 2) daß die Vorstellungen dieser Gegenstände mit der Vorstellung unsers Selbst vergesellt sind. So ist man stolz α) auf Tugend, Witz, Unterhaltungsgabe, Artigkeit, Schönheit und auf alles, was nützlich, schön, erstaunlich an unserm Geist, Körper, Thun und Lassen ist, β) auch auf äußere Sachen, wenn sie mit unserm Selbst vergesellt oder verknüpft sind (sonst nicht, so angenehm sie auch seyn mögen; denn der schönste Fisch im Ocean, das schönste Thier in einer Wildniß, und so Alles, was mit uns nicht verbunden ist, verursacht uns keinen Stolz). So ist man stolz auf die Schönheit, Fruchtbarkeit, Produkte, Witterung seines Landes, seiner Gegend, seines Geburts- oder Wohnorts; γ) auch ist man stolz auf die angenehmen Eigenschaften und Besitzungen derer, die mit uns durch Blut oder Freundschaft verknüpft sind; z. B. auf die Schönheit, das Verdienst, den Kredit, die Ehrenstellen, die Reichthümer unsrer Vorfahren, Verwandten, Kinder, Freunde. Je stärker die Verknüpfung und Vergesellung, desto stärker der Stolz. Daher die Einerleiheit von Besitzungen (Majorate,

und

und von Ehrenstellen (Truchses) durch eine lange Reihe von männlichen Vorfahren ununterbrochen bis auf uns großen Stolz erzeugt, und darum nennen sich Kinder nach dem Vater und schätzen nach ihm den Werth ihrer Familie. 8) Endlich ist man stolz auf Eigenthum. Alle Gegenstände, die schön, nützlich, erstaunlich, selten an sich sind, oder mit dergleichen Gegenständen irgendwie in Beziehung stehen (z. B. wenn sie großen Männern, Prinzen gehört haben), können, vermittelst des Eigenthums, Stolz in dem Eigenthümer verursachen.

Gesellschaft und Sympathie haben starken Einfluß auf alle unsere Meinungen, vornehmlich aber auf die, welche wir zu unserer Gunst von uns fassen. Um unsere günstige Meinung, die wir von uns selbst haben, zu bestätigen und zu bestärken, und nicht aus irgend einem ursprünglichen Triebe, sind wir alle so begierig nach dem Beifall und dem Lobe Anderer. Daher (und das ist zugleich Beweis der Behauptung) erfreut uns das Lob Anderer desto mehr, 1) je mehr wir selbst diese Andere, die uns loben, hochschätzen, 2) je länger und genauer diese Andere uns kennen, 3) je scheuer und strenger sie in Ertheilung von

Lob und Beifall sind, 4) je mehr ihr Lob mit unserer eignen Meinung stimmt und die Eigenschaften betrifft, die wir selbst am meisten schätzen.

Allgemeine Bemerkungen über Stolz und Demuth.

1) Dinge, so sehr sie sich auch auf uns beziehen, und so sehr sie auch angenehm sind, können doch selten viel Stolz erwecken, wofern sie nicht auch für Andere bemerkbar gemacht werden und den Beifall der Zuschauer gewinnen.

2) Was Stolz erwecken soll, muß (alles übrige vorausgesetzt) nicht allzu unbeständig und zufällig seyn, sondern einige Beständigkeit und Dauer haben.

3) Was Stolz erwecken soll, muß uns eigen, oder doch uns nur mit wenigen Andern gemein seyn; so auch ists mit Demuth. Nicht aller Krankheiten schämen wir uns, sondern nur solcher, die Andern gefährlich (ansteckend) oder grauerlich (widerlich) sind; Krätze, Epilepsie, erbliche englische Krankheit.

4) Auf diese Empfindungen haben einen großen Einfluß die allgemeinen Regeln

(Uebung, Gewöhnung), wodurch wir uns Begriffe von verschiedenen Rangordnungen der Menschen machen. Gewöhnung und Uebung verursachen die leichte Entstehung dieser Gefühle und leiten uns durch allgemeine Regeln in den Proportionen, die wir bei der Abschätzung des Werths jeder Sache und bei dem Vorzuge der einen vor der andern beobachten sollen.

Alle Ursachen, welche Stolz und Demuth erzeugen, machen, wenn wir sie von uns selbst an einen andern Menschen übertragen, diesen zum Gegenstande der Liebe und des Hasses, der Achtung oder Verachtung.

Auch hier würket die doppelte Beziehung der Gefühle und Vorstellungen. Alles, was für sich allein angenehm oder unangenehm ist, und was mit einer andern Person in Beziehung oder Verknüpfung steht, macht ihn zum Gegenstande unsers Wohlwollens oder Widerwillens. Daher ist auch Schmähung und Verachtung gegen uns eine Hauptquelle unseres Hasses; Wohlthaten und Achtung dagegen unsrer Freundschaft. — Liebe und Haß ziehen immer nach sich oder führen mit sich Wohlwollen und Zorn, wodurch sie uns zum

Handeln treiben. — Und darin sind sie eben verschieden von Stolz und Demuth, welches bloße Gefühle ohne Verlangen und ohne unmittelbaren Trieb zum Handeln sind.

Mitleid (Mißbehagen an des Andern Leiden) entsteht oft ohne vorhergegangene Achtung oder Freundschaft; so wie Neid und Bosheit auch ohne allen vorhergehenden Haß oder Beleidigung entstehen.

Die Aehnlichkeit des Strebens zwischen dem Mitleid und Wohlwollen, so wie zwischen dem Neide und Zorn (bei aller Unähnlichkeit des Gefühls), bringt eine Vergesellung dieser Gesinnungen hervor. Mitleid fühlt man nie ohne eine Mischung von Zärtlichkeit und Freundschaft, so wie der Neid natürlich mit Zorn oder Unwillen gepaart ist. Jemandes Glück begehren, und wäre es auf Eigennutz (wie an einem Mascopisten), ist eine gute Einleitung zur Zuneigung, und sich an Jemandes Elend ergötzen (wie an einem Nebenbuhler), erzeugt natürlich Feindschaft gegen ihn.

Armuth, Schlechtheit, Fehlschlagung erzeugen Verachtung und Widerwillen; sind diese Uebel sehr groß, oder werden sie uns in starken Farben geschildert, so erzeu-

gen sie Mitleid und Zärtlichkeit. Woher der Widerspruch? — Diese Uebel, in ihrer gewöhnlichen Erscheinung, verursachen in uns ein Mißbehagen durch eine Art von unvollkommener Sympathie; welches Mißbehagen, dann Abneigung oder Widerwillen, kraft der Aehnlichkeit des Gefühls, hervorbringt. Lassen wir uns aber tiefer in des Andern Angelegenheiten ein, und wünschen wir sein Glück und fühlen sein Elend, so entspringt Freundschaft oder Wohlwollen kraft des ähnlichen Strebens der Neigungen.

In der Hochachtung (Ehrfurcht, Respect) ist ein Gemische von Demuth, mit Schätzung oder Zuneigung; in Verachtung ist ein Gemische von Stolz.

Die gegenwärtige Theorie der Neigungen stützt sich gänzlich auf die doppelte Beziehung der Gefühle oder Ideen, und auf den wechselseitigen Beistand, den diese Beziehungen einander leisten. Zur Erläuterung dieser Grundsätze dient folgendes. Die Tugenden, Talente, Trefflichkeiten und Besitzungen Anderer erwecken in uns Liebe und Achtung gegen sie, weil diese Gegenstände eine angenehme Empfindung verursachen, die mit Liebe verwandt ist;

und da sie auch eine Beziehung oder Verknüpfung mit der Person haben, so wird durch diese Vereinigung der Ideen die Vereinigung der Gefühle befördert. Gesetzt aber, die Person, die wir lieben, sey auch mit uns verknüpft durch Blut, Freundschaft, Land; so muß offenbar auch eine Art von Stolz durch seine Trefflichkeiten und Besitzungen in uns erweckt werden, weil die nehmliche, vorher erklärte, doppelte Beziehung statt hat. Aber, was sehr merkwürdig ist; wir gehen zwar leicht von Liebe und Wohlwollen zu Stolz und Eitelkeit über, aber nicht von den letztern Gefühlen zu den erstern, obgleich die Beziehungen ganz die nehmlichen sind.

Wir lieben nicht unsers eignen Verdienstes wegen diejenigen, die mit uns in Verbindung stehen, obgleich sie natürlich eitel sind, unseres Verdienstes wegen. Woher der Unterschied? — Der Uebergang der Imagination von Gegenständen, die mit uns in Beziehung stehen, zu uns selbst, ist immer leicht, theils wegen der Beziehung, die den Uebergang erleichtert, theils wegen der Richtung, weil wir da von entfernten Gegenständen zu nähern gehen. Aber beim Uebergange von uns selbst zu

Gegenständen, die mit uns in Beziehung stehen, ist die letztere Richtung gerade umgekehrt; folglich kann auch Stolz nicht so leicht in Liebe übergehen, als Liebe in Stolz. — Die Tugenden, Dienste und Glücksumstände eines Mannes flößen uns leicht Achtung und Zuneigung für einen Andern ein, der mit ihm verknüpft ist. Der Sohn unsers Freundes ist zu unsrer Freundschaft berechtigt. — Verwandte eines großen Mannes ehren sich selbst und werden von Andern geehrt wegen dieser Verwandtschaft. Neid entspringt aus einer Ueberlegenheit in Andern; aber nicht das große Mißverhältniß zwischen uns erweckt diese Gesinnung, sondern hingegen unsre Nähe; denn jenes schneidet die Beziehung der Ideen ab und hindert uns am Vergleich. Auch ist das der Grund, warum jede Sache groß und klein erscheint blos durch eine Vergleichung mit Dingen derselben Gattung. Ein Berg vergrößert und verkleinert nicht ein Pferd in unsern Augen, aber wohl ein Pferd das andere. Auch erklärt sich aus derselben Theorie, warum in einem Bürgerkriege eine Parthei lieber einen fremden Feind hereinruft, als sich ihren Mitbürgern unterwirft. Kein

Wunder, daß der leichte Uebergang der Imagination so viel über die Gefühle vermag. Ist er es doch, der alle Beziehungen und Verknüpfungen unter den Gegenständen bildet; denn von einer realen Verknüpfung zwischen einem Dinge und einem andern wissen wir ja nichts.

Was man gemeinhin in praktischen Sachen Vernunft nennt und so sehr empfiehlt, ist nichts als eine ruhige und allgemeine Neigung (passion), die ihren Gegenstand aus einem entfernten Standpunkt umfassend übersieht. So, sagen wir, ist Jemand fleißig in seinem Beruf aus Vernunft, d. h. aus einem ruhigen Verlangen nach Vermögen; ein Anderer ist gerecht aus Vernunft, d. i. aus einer ruhigen Achtung für das öffentliche Beste oder für seinen und Anderer ihren Charakter. Dieselben Dinge, die sich der Vernunft in diesem Sinne empfehlen, sind auch Gegenstände der sogenannten Leidenschaft oder Begierde, sobald sie uns nahe gebracht werden oder sonst mit unserer Gemüthslage stimmen und eine unruhige und empfindbare Regung erwecken. Uebel in einer großen Entfernung wird vermieden aus Vernunft, sagt man; Uebel in der Nähe erzeugt Abscheu,

Furcht und ist der Gegenstand der Leidenschaft. Menschen handeln oft wissentlich gegen ihr Interesse, also ists nicht die Aussicht auf das größt-möglichste Gut, was sie immer treibt. Menschen handeln oft einer heftigen Leidenschaft entgegen, um ihr entferntes Interesse und Absichten zu verfolgen. Also ist es nicht die gegenwärtige Unbehaglichkeit allein, was sie bestimmt. Ueberhaupt würken diese beide Principien auf den Willen, und wo sie entgegen sind, da überwiegt eines derselben nach Maaßgabe des allgemeinen Charakters oder der jetzigen Gemüthslage der Person.

Gesetze der Vergesellung und Wiedererweckung aller Seelenveränderungen überhaupt.

So regellos die Seelenveränderungen vor sich zu gehen scheinen, so giebt es doch feste Gesetze, nach welchen sie sich so unabänderlich richten, daß selbst die Willkühr nicht diese Gesetze selbst ändern, sondern nur nach diesen Gesetzen die Vergesellung und Wiedererweckung auf beliebige Art lenken und regieren kann. Vergesellung heißt

das Verhältniß der Seelenveränderungen, sofern die eine die andere erwecken kann. Daß von den vielen, die durch eine gegebene erweckt werden könnten, gerade diese und nicht andere erweckt werden, rührt von besondern Gründen der Wiedererweckung her. Wir unterscheiden 1) eigentliche Vorstellungen, 2) Gefühle, und 3) Begierden, sammt innern und äußern Handlungen; der Ausdruck Handlung soll aber fortan zugleich die etwa damit verknüpfte Begierde mit befassen.

A) Vergesellung.

I. Jede Vorstellung vergesellt sich theils mit Vorstellungen, theils mit Gefühlen, theils mit innern und äußern Handlungen, und zwar mit Gefühlen und Handlungen, theils unmittelbar, theils mittelst anderer Vorstellungen.

II. Jedes Gefühl vergesellt sich theils mit Gefühlen, theils mit Vorstellungen, theils mit Handlungen, entweder unmittelbar oder durch andere Gefühle.

III. Jede Handlung vergesellt sich theils mit andern Handlungen, theils mit Vorstellungen, theils mit Gefühlen, und zwar

mit den beiden letztern, theils unmittelbar, theils mittelbar. Alles dieß

1) nach der Aehnlichkeit,

2) nach der Verbindung durch Zeit,

3) nach ursachlicher Verbindung.

B) Wiedererweckung.

Die größere und geringere Erweckbarkeit der Seelenveränderungen läßt sich theils absolute für sich allein, theils respektive in Beziehung auf gegebene betrachten.

I. An sich selbst erweckbar ist eine Seelenveränderung [sie sey α) Vorstellung, und zwar Sensation oder Repräsentation, oder β) Gefühl, oder γ) Begierde und Handlung], desto mehr, a) je lebhafter, b) je neulicher, c) je öfter sie in mir vorgegangen.

II. Für eine gegebene Seelenveränderung sind andere erweckbar desto mehr, a) je stärker und vielfacher die Aehnlichkeit, und b) je stärker und vielfacher die Verknüpfung zwischen der gegebenen und einer der andern an sich selbst schon leichter erweckbaren ist. Ob nun von diesen die stärker oder vielfacher ähnliche, oder die stärker oder vielfacher verknüpfte würklich im Ge-

müthe erscheinen werde, das hängt von dem Uebergewicht dieser Momente ab, so daß, wenn das Gemüth frei dem Spiele seiner Veränderungen ohne Zutritt der Willkühr überlassen ist, aus der auf eine gegebene Veränderung erfolgten andern durch Analyse dieß Uebergewicht der Momente, das den Erfolg vermittelte, herausgefunden werden kann.

Anmerk. Es kann die absolute Erweckbarkeit die relative überwiegen, und zwar nach einzelnen und allen Momenten. Noch ist zu merken, daß auch die Ordnung, in welcher die Vorstellungen oder Gefühle hinter einander vor das Bewußtseyn gekommen, einen Grund davon abgiebt, daß sie sich in derselben Ordnung wieder erwecken. So erwecken die der Zeit nach vorangegangnen leichter die nachgefolgten, als umgekehrt; und unter den nachgefolgten wieder die vordern oder frühern leichter, als die hintern oder spätern: auf gleiche Weise ists in Absicht der Raumes-Vorstellungen, wo, je nachdem man wiederholentlich von oben nach unten, von der rechten zur linken, oder nach irgend einer

Richtung und Ordnung aufgefaßt hat, die Wiedererweckung in derselben Richtung und Ordnung sehr leicht, aber umgekehrt nicht leicht, vor sich geht; und auch hier lassen sich die nähern leichter als die entferntern erwecken. (Schrift rückwärts oder von oben nach unten, oder umgewandt, wie im Spiegel, lesen, ist schwer.) Endlich ists auch so mit Handlungen.

Macht der Willkühr über alle Seelenveränderungen.

Diese Macht äußert sich durch das selbstthätige Urtheilen. Wir kommen also an die zweite Hauptabtheilung der Handlungen.

II.

Von den Handlungen, die mit Urtheil geschehen.

Der Ausdruck Urtheil befaßt hier Begriffe sowohl als Schlüsse zugleich mit, und folglich alle Funktionen des Verstandes. Es ist also die Rede von den vernünftigen Gründen der Handlungen der Menschen.

Die Vernunft hat drei Hauptgeschäfte: 1) unsern Glauben und Beifall, 2) unser Wohlgefallen und Mißfallen, d. i. unsern Geschmack, und 3) unser Begehren und Wollen zu regieren. Denn in uns regen sich die psychischen Triebfedern auf eine physische Weise, und reizen oder bewegen uns zum Handeln, durch Schmerz, Mißbehagen, Bedürfniß, oder durch Lust, Wonne, Verlangen, und zwar so, daß blind und ungestüm gerade die eben sich jetzt darbietende Befriedigung, und diese ohne Aufschub sogleich ergriffen werden soll. Ueberläßt sich der Mensch diesen Triebfedern ohne Urtheil, so ist er in Gefahr, indem er allem Leiden ausweichen und alles Vergnügen genießen will, diese Absicht nicht nur zu vereiteln, sondern gerade aufs Widerspiel hinzugerathen.

Vernunft also, die sich immer durch Urtheile äußert, muß hier zutreten, und die natürlichen Regungen theils aufklären, theils regieren, indem sie uns zeigt, 1) daß manches Angenehme schädlich (subjektiv und objektiv), manches Unangenehme nützlich ist; 2) indem sie durch Erweiterung unsrer Einsichten in die Verknüpfung der Dinge (künftige sowohl als gegenwärtige), und

durch Schärfung unserer kühlen Aufmerksamkeit, richtigere Berechnungen macht über das, was im Ganzen (gut) nützlich, d. i. klug (weislich, vernünftig), oder im Ganzen nachtheilig, d. i. thöricht ist; 3) indem die Vernunft den relativen Werth der (körperlichen und geistigen) Güter schätzen und würdigen lehrt.

Sobald wir klar einsehen, was im Ganzen zuträglich, oder im Ganzen nachtheilig ist, es beziehe sich auf animalische Begierden oder auf geistige Strebungen und Gesinnungen (gegen Andere): so werden wir durch die Verfassung unserer Natur selbst vermocht, nach jenem zu streben und dieses zu meiden, so daß, wenn es unserer animalischen Natur so zu sagen natürlich ist, einen kleinen gegenwärtigen Genuß einem größern entfernten Gut vorzuziehen, es nicht minder unserer vernünftigen Natur natürlich ist, gerade umgekehrt, das größere entfernte Gut dem jetzigen geringern Genuß bei freier Wahl vorzuziehen. So wie der Inbegriff aller animalischen und physischen Begierden und Regungen Sinnlichkeit heißt, so nennt alle Welt das Princip, vermöge dessen der Mensch nach dem strebt, was im Ganzen

gut (seinem Wohl angemessen, klug) ist, im Gegensatz auf die animalischen Principien, Verstand und Vernunft, und das um so mehr mit Recht, da nicht nur die richtige Schätzung der Güter und Uebel (die Angemessenheit der Sachen und Handlungen zu einzelnen und allgemeinen Zweken von materialer, d. i. leidentlicher, auf unsern Zustand, unsre Wohlfahrt sich beziehender Art) durch die Vernunft allein ausgefunden werden kann: sondern auch umgekehrt richtige Vernunfturtheile hierüber viel zur geistigen Gesundheit des Menschen beitragen, ihn von thörichten Besorgnissen, Bedürfnissen und Begierden zu befreien, sofern er sich nicht mehr ängstlich oder lüstern plagen wird, nach Dingen zu streben, die für ihn nicht erreichbar sind, oder wenn sie es auch wären, ihm doch, erreicht, keine Zufriedenheit gewähren würden.

Dieß Princip der Thätigkeit nun, das Vernunft heißt, wird mit Recht den Principien der Sinnlichkeit entgegengesetzt, weil diese 1) auf lauter Einzelnheiten gehen, ohne Vergleichung, ob sie im Ganzen gut oder übel sind; welches einzusehen, Vernunft nöthig ist; 2) weil die Vorstellung von dem, was im Ganzen gut ist, natürlicher

licher Weise unsern Willen bewegt, und zwar Vorzugsweise vor allem Sinnlichen, was dagegen strebt; so daß, wenn wir dem Reiz oder der Scheu der Sinnlichkeit gegen unser besseres Urtheil nachgeben, wir uns mit Verachtung als thöricht mißbilligen, und dagegen, wenn wir, unserm Urtheil gemäß, gegen allen Reiz und Scheu handeln, uns mit Billigung und Zufriedenheit ansehen. Jene Mißbilligung insbesondre, ist, als würkende Triebfeder, insofern mächtiger als die entgegenstehenden sinnlichen Reize, wiefern überhaupt das Unangenehme, Schädliche, Schimpfliche, mit einem Worte das Negative, kräftiger zum Handeln bestimmt als das Affirmative.

Das Princip der Klugheit geht auf Glückseligkeit oder auf Selbstliebe. Glückseligkeit schließt aber nicht Geselligkeit aus, und Selbstliebe nicht Wohlwollen; vielmehr, sofern die geselligen und wohlwollenden Gesinnungen schon an sich, ohne alle Rücksicht auf uns selbst, angenehm sind, wird man sie nicht nur zum Glücke rechnen, sondern sogar aus Selbstliebe wollen. In dem Sinne muß man auch immer die von Eigenliebe und Selbstsucht ganz zu

unterscheidende Selbstliebe nehmen, da sie nehmlich ein Princip ist, sich zu Handlungen durch die Aussicht auf die Lust oder Unlust, welche man davon erwartet, zu bestimmen; da dann die natürliche Lust an wohlwollenden, gütigen Gesinnungen (die sogar vorzüglich vor eigennützigen, vollends vor blos thierischen seyn können) uns durch Selbstliebe selbst zu Verleugnung der letztern und zu reinwohlwollenden, d. i. uneigennützigen Handlungen vermögen kann.

Was Glückseligkeit betrifft, sofern sie der Zustand des größten und dauerhaftesten Uebergewichts von angenehmen Empfindungen über unangenehme ist, so scheint sich wohl nichts allgemein gültiges über die Bestandtheile derselben sagen zu lassen, weil darin alles subjektiv ist; aber auch das Subjektive, d. i. Leidentliche in der menschlichen Natur, hat seine Gesetze, und insofern kann folgende Analyse richtig seyn. Glückseligkeit besteht nicht in sinnlichen Vergnügen, als welche kurz vorübergehend, durch Wiederholung schaal, und hinderlich für die kleinen leichten Aufheiterungen und Ergötzungen sind, sie mögen übrigens leidentlich oder auch thätig seyn, wie Jagd, Tanz rc.; auch nicht in Befreiung

von allen Sorgen und Arbeiten, endlich auch nicht in Hoheit und Einfluß; denn nur Nebenbuhler gewähren in dem Fall durch den Abstich Vergnügen, und so groß das Vergnügen ist, so groß ist die Unruhe, das Fehlschlagen verursacht bittern Harm, das Wohlgelingen aber reizt gleich weiter, Nebenbuhler zu suchen. — Dagegen besteht das Glück 1) in Uebung geselliger Neigungen, verbunden mit offener Empfänglichkeit für kleine leicht zu habende Ergötzungen; 2) in wohlgelingender Thätigkeit oder in Anwendung unserer Kräfte zu Beschäftigungen, die wir bei der Wahl richtig beurtheilen und dann mit Fleiß verrichten müssen; 3) in der Herrschaft über unsere Phantasie, aus welcher unsere meisten thörichten, unruhigen Gefühle und Begierden kommen; 4) in einer vernünftigen Einrichtung unserer Fertigkeiten oder Gewöhnungen, und endlich 5) in Gesundheit. — Aber ohne gutes Gewissen wird das alles doch wenig oder nichts verschlagen — Statt daß gutes Gewissen uns selbst über den Mangel des allen beruhigen und uns durch sich selbst erquicken kann. Ueberdem so wie, je mehr Jemand es auf Gesundheit anlegt und diätetisch sich

darum bemüht, desto weniger gemeiniglich seinen Zweck erreicht: so pflegt, wer gerade zu seine Glückseligkeit zu bewürken, sich zum eigentlichen Lebensgeschäfte macht, am ehesten dieses Zwecks zu verfehlen, statt daß, so wie, wer der Natur gemäß in Absicht auf seinen Körper leben will, am ersten gesund, und, wer seiner geistigen Natur gemäß, die Tugend nicht als Mittel zum Glück, sondern als Zweck an sich ausübt, am ersten glücklich seyn wird.

Mangel des Princips der Glückseligkeit und aller materialen Principien.

Das Princip ist 1) von sinnlicher Lust und Unlust abhängig, 2) also auf dem leidentlichen Theil unseres Selbst beruhend, der, sofern er der Thätigkeit Regeln giebt, Heteronomie ihr aufbürdet, 3) auf bestimmte Gegenstände gehend, aber nicht auf den Charakter, also auch 4) selbstisch und interessirt, nicht verdienstlich und belohnenswerth. Es kann nicht das Princip der Begriffe und Grundsätze seyn, die auf unbedingte Nothwendigkeit und Allgemeinheit, auf höchste Geistesfreiheit, auf Charakter,

auf Würde gehen, und die uns allen auf eine unentäußerliche Art beiwohnen.

Alle materiale Principien sind gleichartig, bestimmen sich durch Gefühl, das veränderlich ist, gehen auf Zustand. — Nur formale Principien geben sichere, allgemeine Regeln, entspringen aus Freiheit und gründen sie.

1) Das Princip der Glückseligkeit gewährt nicht die Sicherheit und Festigkeit des Verhaltens, deren wir bedürfen. Freilich will jeder in ruhigen Stunden das thun, was im Ganzen das Zuträglichste (Klügste) ist; aber schwer ist das selbst dann zu entdecken, theils objektiv, weil sich die Handlungen als Mittel zu Zwecken, in Absicht auf Sachen und Menschen, im Einzelnen wie im Allgemeinen, nur höchst ungewiß berechnen lassen; theils subjektiv, wegen der Unbedachtsamkeit und des Selbstbetruges bei den vielen durch Gewohnheit herrschend gewordenen praktischen Meinungen und Neigungen. Gleichwohl sind wir uns anderer, vollkommen gewisser und unabänderlich bestimmter Gesetze des Verhaltens bewußt, die also eben darum offenbar aus einem ganz andern Princip herkommen, und nicht aus diesem, welches blos

bedingte, rathsame, generelle Regeln, nicht absolute, nothwendige, universale Gesetze darbietet. Ferner selbst die noch so richtig erkannten Regeln über das, was im Ganzen das Beste ist, fallen sie uns auch im Moment des Handelns bei, verschlagen nichts gegen die Sophisterei der Neigungen. Nehmlich der Mensch läßt die Regel gelten, aber er sucht Ausnahmen für seine Person, für diesen Fall, welche Ausnahmen, da sie auf dem Grunde der Regel selbst beruhen, durch die Regel nicht zurückgewiesen werden können. Und das ist eben die zweite Unsicherheit, daß die an sich so unbestimmten und ungewissen Regeln, auch wenn sie würklich richtig wären (in welchem Falle sie wohl mit den moralischen stimmen möchten), gleichwohl keine Nöthigung, sondern nur eine Anrathung enthalten, und keine Gesetze, sondern nur bedingte Vorschriften sind, gegen die man aus ihrer Bedingung selbst Einwendungen machen kann. — Es führt würklich dieß Princip zu Tugenden, und zwar direkte zu Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Tapferkeit, Vorsicht, und sofern uns wohlwollende Neigungen von Natur Genuß für sich selbst gewähren, oder die Scheu vor wohlver-

dienten abholden Gesinnungen abschreckt, zu Gerechtigkeit, Gutthätigkeit, Liebe. Aber diese Tugenden haben kein Fundament, wofern sie blos als Mittel zum Genuß einer Lust, die oft noch näher durch ganz entgegengesetzte Handlungen zu erreichen steht, begehrt werden *). — Nun

*) Es ist hiegegen die bekannte Einwendung zu erwarten: Mäßigkeit, Tapferkeit u. s. w. seyen nicht ächte Tugenden, wenn sie nicht aus dem richtigen Princip herfließen. Aber diese, nur halb wahre, Einwendung, zeugt selbst von mangelhafter Einsicht in die Natur des Sittlichen. Die Tugend ist nicht eine Summe aus mehrern Stücken, deren jedes für sich einen solchen Werth hätte, daß derselbe als Theil des ganzen Werths der Tugend zu schätzen wäre; wohl aber ist die Tugend ein Product aus mehrern Factoren; das heißt: es ist nothwendig in der Tugend ein Mannigfaltiges, theils der Einsicht, theils des ihr entsprechenden Wollens zu unterscheiden; auf der Verbindung und dem Verhältniß dieses Mannigfaltigen aber beruht die Tugend dergestalt, daß jeder Fehler im Einzelnen ein Fehler des Ganzen ist, und daß, wenn ein Factor ganz fehlt, das ganze Product Null ist. — Daher nun hat der Verf. allerdings Grund, von dem Princip der Glückseligkeit zu sagen, es führe würklich zu einigen Tugenden (d. i. Factoren der ganzen und Einen Tugend); es hilft nehmlich einige von den Bestimmungen

sind wir gleichwohl uns eines Monitors in uns (Gewissen) bewußt, der uns nicht blos rathsame Regeln, sondern unbedingte Gesetze giebt, und ohne uns für ihre Beobachtung etwas zu verheißen, uns für ihre Uebertretung durch das schreckliche Gefühl der Schuld zermalmt. Also kann die-

der richtigen Gemüthslage herbeibringen, welche, wenn sie sich mit den übrigen Bestimmungen *zusammenfinden* (gleichviel woher sie entsprungen sind), alsobald das Verhältniß konstituiren werden, welches Tugend heißt. So bedarf ein Mensch, der von Jugend auf in Zucht und Ordnung gehalten wurde, späterhin oft nur noch einiger Berichtigung seiner sittlichen Einsicht, um der Tugend nahe zu kommen; dagegen der einmal Verwöhnte eine gewaltsame innere Umkehrung seines ganzen Wesens erleiden muß, um mit der Einsicht zugleich die Bestrebungen zu verändern und auf neue Gegenstände zu lenken. — Daß aber jene Tugenden kein Fundament haben, ist eben so wahr; sie erheben nehmlich die Tugend des *Menschen*, als eines *Zeitwesens*, nicht zum *Charakter*, wenn sie entweichen können, sobald das Princip der Glückseligkeit etwas anderes räth. Demnach kann dieß Princip nur eine psychologisch vorbereitende Ursach, nicht ein Bestandtheil der Tugend seyn, vor der es vielmehr, sobald sie eintritt, selbst verschwindet.

H.

ser Monitor mit dem Princip nicht einerlei seyn. Das Princip drückt überdieß lauter Subjektives, also in jedem Subjekt (wenigstens möglicher Weise) Verschiedenes aus, und setzt nichts Objektives, d. i. für alle Subjekte Allgemeingültiges fest, so daß also jenes Princip lauter Mißhelligkeit gebähren muß. Gleichwohl sind wir uns bewußt ganz allgemeingültiger Gesetze, nach welchen jedes Subjekt seine noch so verschiedenen Wünsche und Bestrebungen nach Glückseligkeit einschränken soll. Diese Gesetze können also nicht aus jenem Princip kommen.

2) Es giebt dieß Princip dem Menschen nicht den Charakter von Würde, dessen er fähig ist. Wir unterscheiden einen klugen und einen guten oder rechtschaffnen Mann. Wir schätzen auch den erstern, zumal wenn er durch Versuchungen und Schwierigkeiten sich mit Einsicht und Thatkraft durchzuarbeiten gewußt hat. Auch die pflichtmäßigen Handlungen des Klugen billigen wir als solche. Aber tugendhaft zu seyn, blos um dabei uns wohl zu befinden oder Uebel zu vermeiden, die Tugend also blos als Mittel und bedingt, nicht absolut und um ihrer selbst willen begeh-

ren, und sonach Selbstverleugnungen nur aus Noth, nicht aus Pflicht übernehmen: ist eine Miethlingsgesinnung, die wir als solche an sich nicht schätzen können. Nur wer das Schändliche verabscheut, auch wenn es ihm den größten Vortheil brächte, und das, was Recht ist, thut, auch wenn er alles darüber verlieren muß; wer die Tugend um ihrer selbst willen, nicht nur ohne Rücksicht auf seinen Zustand (sein leidentliches Wohlbefinden), sondern selbst mit der größten Selbstverleugnung liebt und ausübt, ist unserer herzlichen Achtung gewiß *).

Da wir nun einen Begriff von einem solchen Charakter haben, so ist jenes Prin-

*) Eben so zeigt die Analysis der Begriffe von Verdienst und Verschuldung, Belohnung und Bestrafung, in deren Besitz wir nicht nur sind, sondern deren wir uns durchaus nicht entschlagen können, und die sich gar nicht aus dem Princip der Selbstliebe herleiten lassen, daß es in uns noch ein anderes Princip, nehmlich eine für sich selbst praktische Vernunft oder ein unbedingtes Vermögen der Selbstbestimmung giebt, ohne welches alle die moralischen Begriffe und Grundsätze, in deren Besitz wir von Natur sind, chimärisch wären, da wir doch gewiß wissen, daß sie höchst real und vollgültig sind.

cip gewiß nicht die Quelle davon, sondern diese liegt in dem

Princip der Rechtschaffenheit (Ehre) oder der Pflicht (des Gewissens).

Es giebt ein unbedingt nothwendiges und absolut allgemeines, also festeres und edleres Princip, als das des Interesse, nehmlich das Princip der Pflicht, wodurch 1) der Mensch völlig bestimmte und unbedingte Gesetze erkennt, die nicht rathen, sondern gebieten, aus deren Beobachtung und Uebertretung nicht die Freude oder Aergerniß der Klugheit und Thorheit, sondern die Selbstzufriedenheit oder Selbstverdammung der Tugend und des Lasters, des Verdienstes und der Schuld entspringt, das nicht auf den Zustand, sondern auf den Charakter des Menschen geht; 2) wodurch allein der Mensch einen moralischen Charakter bekommt und zum Gegenstande der Achtung und Verehrung, und der Verachtung und Ahndung wird, wodurch seine Persönlichkeit, nicht sein Zustand, sein über sich selbst urtheilender, billigender oder mißbilligender Geist, und nicht blos sein leidentliches Gefühl befriedigt wird.

So verschieden auch dieß Princip, durch Erziehung, Gewöhnung, Vorurtheil gemodelt, sich äußern mag, so allgemein ist gleichwohl dieß Princip selbst und dessen Hauptmerkmal, daß die Pflicht ein Bestimmungsgrund zum Handeln sey, der sich nicht in Begriffe von Interesse oder von Glückseligkeit auflösen lasse, nicht im Zustand, sondern in dem Charakter selbst besteht. — Standespersonen nennen dieß Princip Ehre, und leider beschränken sie es nicht nur oft blos auf gewisse Tugenden, mit Ausschluß der übrigen, sondern maskiren auch damit arge Laster; Philosophen nennen es Sittlichkeit, praktische Vernunft Wohlanständigkeit; das Publikum nennt es Ehrlichkeit, Rechtschaffenheit, Tugend, Gewissen. Das ist seine Pflicht, und das ist sein Vortheil, erkennt jeder für zweierlei. Auch das ist seine Pflicht, und daher wird er von diesem gelobt und geliebt, bleibt zweierlei. Die Begriffe sind verschieden, wenn auch bei einem Verhalten Pflicht und Vortheil, und über dem Vortheil auch selbst Lob und Liebe mit einander zusammentrafen. Man frage einen rechtschaffenen Mann, ob er darum Wort hält, wahrhaft in Aussagen, gerecht ist, weil es

ihm etwas einbringt, oder weil dieser oder jener ihn dafür lieb haben oder rühmen wird, oder weil das Lügen ihm Verdruß zuzieht und Beschwerde.

Was Pflicht ist, das ist auch allerdings, im Ganzen genommen, das Beste, also das Klügste; aber was klug oder im Ganzen das Beste ist, ist darum nicht auch Pflicht. Insofern kann man behaupten, es gebe zwischen Pflicht und Klugheit keine Opposition, und doch auch wieder, es gebe allerdings eine Opposition.

Uebrigens ist klar, daß das Princip des Gewissens, 1) gleich andern Seelenkräften, der Kultur bedarf, und nur allmählig zur Reife kommt; 2) der menschlichen Natur allein eigen ist; 3) offenbar dazu bestimmt ist, den Menschen in seinen Handlungen zu leiten, indem es ihm zwar Freiheit läßt, aber mit Reue und Strafe droht; 4) beides ein vernünftiges (intellecktuelles) sowohl als thätiges Vermögen ist; ferner 5) daß es manchmal mit andern Triebfedern zusammen tritt; 6) manchmal allen andern Triebfedern widersteht; 7) manchmal ohne Zusammentritt und ohne Widerstand für sich allein würkt. Endlich wird sich nun auch noch aus dem Verfolge

ergeben, wiefern es wahr ist, daß alle moralische Urtheile über das, was im Einzelnen recht und gut ist, sowohl, als die allgemeinen Begriffe von Recht, Unrecht, Verdienst, Schuld, Pflicht u. s. w., sich zuletzt auf erste Principien stützen, die, gleich den ersten Principien jeder andern Wissenschaft (der Optik, Musik, Geometrie), uns von der Natur selbst gegeben seyn müssen, aus denen synthetisch sich die moralischen Gesetze bilden lassen, so wie analytisch jede besondere Tugend sich umgekehrt auf jene Principien zurückführen läßt, und die, wenn die Natur sie Jemandem versagt hätte, durch nichts für ihn ersetzt werden könnten. Denn man mag z. B. bei der Frage: ob Bigamie oder Hurerei erlaubt sey, noch so klar die Folgen davon, und zwar die äußern sowohl als die innern (für den Charakter), im Einzelnen sowohl als im Allgemeinen darthun; so kann man doch durch das Alles den Menschen nicht vom Unrecht überzeugen, wenn sich in ihm nicht von Natur eine Achtung für das Wohl des Kindes, des Weibes, des Menschengeschlechts regte, wenn er nicht von Natur Mißbilligung empfände, so oft er seiner Lust jene Achtung nachsetzen,

so oft er das, was ihm angenehm ist, dem, was im Allgemeinen wohlthätig, das Leidentliche im Gefühl dem Selbstthätigen in der Vernunft vorziehen wollte.

Praktische Grundsätze (Principien) heißen Sätze (Urtheile), die eine allgemeine Willensbestimmung enthalten. Sie heißen material, sofern das Verhältniß eines Objekts (Materie) zum Subjekt, vermöge dessen das Subjekt gereizt wird, die Würklichmachung des Objekts zu begehren, d. i. Lust, der Grund in der Willensbestimmung ist.

Praktische Regeln, sofern sie nicht den Willen auf eine begehrte Würkung, und dazu vorhandene Kraft, sondern den Willen als Willen, unabhängig von aller Würkung und allem Erfolg, kategorisch bestimmen, mithin für jeden Willen gelten, heißen praktische Gesetze. Nun erhellen leicht folgende Lehrsätze:

I. Alle materiale praktische Principien sind insgesammt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben. — Ein formales Princip ist 1) unbedingt kategorisch, 2) absolut allgemein, 3) nicht leidend (empirisch), sondern thätig (a priori), 4) Autonomie.

II. Alle materiale praktische Principien, als solche, sind a) insgesammt gleichartig und gehören b) unter das Princip der Selbstliebe oder der eignen Glückseligkeit. — Es ist tadelhaft, 1) wenn man in die Definition des Begehrens das Gefühl der Lust, als den Bestimmungsgrund des Begehrens, mit einschließt, und 2) wenn man einen Unterschied zwischen dem untern und obern Begehrungsvermögen zu finden glaubt, ob die mit Lust verknüpften Vorstellungen aus dem Sinne oder aus dem Verstande entsprungen seyen; da doch alle Lust α) nur empirisch erkennbar, und β) als nur den Graden nach verschieden homogen ist.

III. Wenn ein Mensch seine subjektiv-praktischen Principien, d. i. Maximen, sich als universale praktische Gesetze denken will, so muß er sie sich als nicht durch die Materie, sondern blos durch die Form, nach welcher sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, den Willen bestimmend denken.

IV. Wenn die bloße gesetzgebende Form der Maximen hinreichen kann, einen Willen zu bestimmen, so muß ein solcher Wille ein freier seyn, d. i. unabhängig von dem Causalitätsgesetze der Natur.

V.

V. Wenn ein Wille frei ist, so kann das, was ihn als einen solchen zu bestimmen vermag, nichts anders seyn, als die gesetzgebende Form der Maximen. Das Bewußtseyn des unbedingten praktischen Gesetzes, oder das Bewußtseyn einer reinen praktischen, d. i. den Willen bestimmenden Vernunft, oder eines reinen, d. i. durch die Vernunft allein, ohne pathologische Einwürkung bestimmbaren Willens, ist einerlei mit dem positiven Begriff von Freiheit.

VI. Die Autonomie der Willkühr ist das einzige Princip aller moralischen Gesetze und Pflichten.

Der
Moralphilosophie
zweiter Theil.

Reine Sittenlehre.

Die reine Sittenlehre ist nichts anders, als eine systematische Zergliederung der reinen sittlichen Vernunft, in wiefern dieselbe mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen überhaupt in Verknüpfung gedacht wird. Nun ist die rein-sittliche Vernunft nichts anders, als das Vermögen sittlicher Handlungen. Es müssen also durch sie 1) die Begriffe bestimmt seyn, wodurch das Sittliche in den Handlungen überhaupt erkannt wird; 2) das Urtheil, wodurch der Werth und die Folgen der verschiedenen sittlichen

Handlungen bestimmt werden; 3) die Grundsätze, nach denen alle Pflichten und Tugenden systematisch bestimmt werden.

I.

Zergliederung der moralischen Begriffe.

1) Freiheit.

Alle willkührliche Handlungen (d. h. solche, die das Begehrungsvermögen zur Ursache haben) sind entweder natürlich oder frei.

Die natürlichen können, vermöge der Naturgesetze des Begehrungsvermögens, nicht anders geschehen, und sind also physisch nothwendig; die freien Handlungen könnten (nach Naturgesetzen) auch unterbleiben oder anders seyn, und sind also physisch-zufällig.

Dem Physischen, welches allemal von bedingter Causalität herrührt, steht entgegen das Freie, dessen Causalität unbedingt ist.

Die Natur bringt ihre Würkungen nicht blos durch Bewegkräfte, sondern auch

durch Vorstellungen hervor, und es giebt also willkührliche Handlungen, die blos physisch sind, obgleich man gemeinhin nur die Handlungen willkührlich nennt, die ein verständiges Begehrungsvermögen zur Ursache haben, und dann (welches eben so unrichtig ist) ferner willkührliche Handlungen mit freien für einerlei hält und verwechselt.

Das innere Vermögen des Subjekts, unter den sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen die Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens zu wählen, und durch sie die Handlungen hervorzubringen, heißt der Wille im eigentlichen Sinn, und sofern das Vermögen eine absolute Ursache der Handlungen ist, wird es Freiheit, und der Wille ein freier Wille genannt.

Ein freies Wesen soll zwar nur durch das Sittengesetz zu Handlungen sich bestimmen, und die Freiheit deutet eben an, daß dieß physisch möglich ist. Aber eben, weil es blos physisch möglich ist, so kann ein solches Wesen, vermöge seiner Freiheit, sich auch freiwillig den Naturgesetzen unterwerfen, wo es denn zwar seine sittliche Würde verwürkt, aber doch noch immer

frei handelt. — Nur alsdann, wenn ein vernünftiges Wesen von aller Sinnlichkeit, folglich von Naturbedingungen, frei ist, würde es physisch unmöglich seyn, seinen Willen durch etwas anders zu bestimmen, als durch das Sittengesetz, und ein solches Wesen kann gar nicht nach Naturgesetzen beurtheilt werden.

Einwendungen gegen die Freiheit.

Man behauptet, alle unsre Handlungen seyen nothwendig,

1) wegen der uns angebornen Bedürfnisse. — Aber die Seele hat die Wahl, wie sie diese Bedürfnisse befriedigen will;

2) weil das Wählbare und Verwerfliche unabhängig von unserm Willen wählbar und verwerflich ist, folglich uns wider unsern Willen bestimmt. — Aber Dasselbe wird nicht immer und nicht von Jedermann begehrt. Wir vermögen, unsre Begierden zu ändern, sie zu suspendiren und zu prüfen;

3) die Gemüthslage des Begehrenden bestimmt nothwendig sein Begehren. — Aber es giebt eine Nothwendigkeit, die mit der

Selbstthätigkeit besteht, ja die ihr beiwohnt. Denn das Selbstthätige braucht nicht das Gegentheil zu können, um selbstthätig zu seyn. Die mathematische und physische Nothwendigkeit hebt nicht die Selbstthätigkeit auf.

Vielmehr ist klar: daß die Gegner der Freiheit die Thatsachen des Billigens und Mißbilligens, des Lobens und Tadelns, vergessen; und sonach die wesentlichen Eigenschaften der Menschheit verkennen.

2) Gesetz.

Gesetze drücken Nothwendigkeit aus: 1) physische Gesetze, wohin psychologische gehören, 2) moralische, welche Verbindlichkeit ausdrücken, 3) innere, 4) äußere, 5) positive, 6) natürliche.

Die Vernunft kann nicht anders auf den Willen Einfluß haben, als durch praktische Regeln, d. i. allgemeine Urtheile, welche eine Willensbestimmung für mehrere Fälle ausdrücken.

Die praktischen Regeln sind nun überhaupt ihrer Form nach, entweder

A.

1) allgemein, und zwar

a) absolut allgemeine, d. i. praktische Gesetze,

b) komparativ allgemeine, d. i. Vorschriften und Anrathungen, oder materiale Grundsätze, die blos als Mittel zu einem Zweck dienen;

2) partikulär.

B.

1) gebietend, und zwar

a) unbedingt,

b) mit Zulassung von Ausnahmen;

2) verbietend.

C.

1) kategorisch, und zwar

a) unbedingt oder absolut, d. i. für Alle in allen Umständen,

b) nur unter Bedingungen;

2) hypothetisch.

D.

1) nothwendig,

a) unbedingt,

b) bedingt;

2) zufällig.

Die praktischen Gesetze sind die moralischen Gesetze, denn da sie unbedingt gebieten, so können sie nur für freie Wesen

Gesetze seyn. Der Anrathungen kann sich ein freies Wesen auch aus Freiheit bedienen.

Die Gesetze helfen uns die Täuschungen der Selbstliebe und der vernunftlosen Triebe verbessern. Ohne Regel und Gesetz giebts keine konsequente Handlungsart — keine Freiheit.

Genesis der moralischen Gesetze.

Urtheile, moralische oder praktische sowohl, als logische (theoretische) und ästhetische, bilden sich in uns so, daß wir, indem sie anfangs ganz subjektiv sind, sie immer mehr berichtigen, und eben dadurch allgemeingültiger machen, bis sie reine Nothwendigkeit enthalten, nehmlich blos über das Objekt, als solches, von unsrer bloßen Vernunft, als solche, gefällt werden. Denn unsre Urtheile sind zum Theil nothwendig, zum Theil zufällig oder subjektiv; letztere, sofern es auf uns ankommt, 1) ob wir den Gegenstand vollständig oder einseitig, und 2) ob wir ihn so betrachten, daß dabei unsre Meinungen, Empfindungen, Gewöhnungen mitwürken oder nicht.

Das nothwendige, und eben darum allgemeine, Urtheil über eine praktische Regel, wiefern dabei die innere und äußere Freiheit bestehen und gedeihen könne oder nicht, entscheidet, wiefern sie gebilligt oder gemißbilligt werden; und nun wird die Regel Gesetz, insofern wir in Betracht unserer Schwachheit (Unwissenheit und Unbedachtsamkeit) und Gebrechlichkeit (d. i. Hang, uns selbst durch Sophistereien zu täuschen, Herzenstücke), da wir uns nicht auf uns selbst verlassen können, daß wir immer richtig urtheilen werden, uns die einmal erkannten richtigen objektiv-gültigen Regeln als unverbrüchliche Gebote und Verbote einprägen und sanciren.

Aber was ist es, was wir billigen, und warum billigen wir es? Handlungen haben eine zwiefache Beziehung, 1) auf den Erfolg in der Welt, 2) auf den menschlichen Geist. Nun können wir unterscheiden, in Absicht des ersten Punkts,

a) die äußern einzelnen Handlungen und deren individuelle Folgen, die beide als Würklichkeit omnimode determinirt sind,

b) die allgemeine Handlungsweise und deren allgemeine Folgen.

In Absicht des zweiten Punkts, nehm-

lich der Beziehung der Handlung auf den menschlichen Geist, unterscheiden wir a) die Denkart und Gesinnung und Charakter, aus welchem die Handlung floß, je nachdem nehmlich der Mensch ohne Urtheil, oder blos bewogen durch die einzelnen Folgen der einzelnen That, oder durch die allgemeinen Folgen der Handlungsweise, d. i. Maxime, und zwar der Folgen auf α) Zustand, oder β) auf Charakter des Thäters gehandelt hat; b) die Denkart, Gesinnung und Charakter, der aus solchen Handlungen oder solchen Maximen rückwärts entsteht.

Die moralischen Gesetze sind, ihrem Inhalt nach, entweder rein oder angewandt, je nachdem in ihnen blos die vernünftige Form, ohne alle Hinsicht auf irgend einen bestimmten Inhalt, oder die vernünftige Form, angewandt auf einen gewissen würklichen Gegenstand, der Bestimmungsgrund ist.

In angewandten moralischen Gesetzen ist und bleibt die Form der Bestimmungsgrund, aber es muß erst ein Gegenstand unter diese Form subsumirt werden. Nun können Gegenstände entweder unbedingt unter die allgemeine Form subsumirt werden, so daß sie schlechthin unter

das Sittengesetz passen, oder nur unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen.

Die Form des Sittengesetzes ist nur Eine; und es kann daher in den reinen Gesetzen, da in ihnen nichts als die Form ausgedrückt ist, in Absicht der Form keine Eintheilung statt finden. Denn der Form nach sind sie alle 1) absolut allgemeine, 2) unbeschränkte, absolut bejahende oder verneinende, 3) kategorische, 4) unbedingt nothwendige Gesetze. Aber der eine Gegenstand kann unter allen Umständen, ein anderer nur unter gewissen Bedingungen, jener unter mehrerer, dieser unter weniger Einschränkung allgemein gewollt werden.

In Betracht ihrer möglichen Anwendung können daher die Sittengesetze, ihrer Materie nach, eingetheilt werden:

1) in höhere und niedrigere. Höher ist ein Gesetz, dessen Objekt mit weniger Einschränkungen unter die allgemeine Form gefaßt ist, als das andere; das Niedrigere wird also vom Höhern eingeschränkt;

2) in zusammenstimmende und widerstreitende, je nachdem ihre Objekte zusammen realisirt werden können, oder die Realisirung des einen die Realisirung des an-

dern hindert. Die zusammenstimmenden harmoniren als subordinirte oder als coordinirte, je nachdem das eine das andere oder beide sich wechselseitig bestimmen;

3) in ursprüngliche oder wesentliche, d. i. solche, die etwas dem Subjekt Nothwendiges und davon Unzertrennliches zum Gegenstande haben, und abgeleitete oder zufällige, d. i. solche, die etwas dem Subjekte zufälliger Weise Mögliches betreffen;

4) in vollkommne und unvollkommne. Jene betreffen etwas, das so bestimmt ist, daß es ohne Ausnahme nothwendig unter die Form des Sittengesetzes paßt; diese betreffen etwas, das nur in einzelnen Fällen darunter subsumirt werden kann, und wo die Subsumtion noch von gewissen Bedingungen abhängt.

Da der Mensch nicht alle unter der Form des Sittengesetzes passende Gegenstände realisiren kann, so muß daher die Vernunft diejenigen auswählen, zu deren Realisirung das Subjekt die gehörigen Kräfte hat, und bei dieser Wahl unter den angewandten moralischen Gesetzen, muß sie die vorziehen, die in näherer Verbindung mit der allgemeinen Form des Sittengesetzes steht.

Zwei oder mehr Gesetze, die nicht zugleich ausgeübt werden können, kollidiren, d. i. sie thun einander in der Ausübung Abbruch, und die Kollision besteht also in dem realen Widerstreite der Gesetze, vermöge dessen sie nicht zugleich den Willen bestimmen können. — Es liegt also der Grund von der Kollision allemal nur in der Subsumtion der Materie, nie in der Form selbst, und zwischen den reinen formalen Gesetzen kann niemals eine Kollision statt finden.

Die Urtheilskraft entscheidet alle Kollisionen dadurch, daß sie die widerstreitenden Gesetze mit dem obersten formalen Sittengesetze vergleicht und bestimmt, wiefern mit demselben das eine oder das andre näher verbunden sey. Das formale Sittengesetz ist also das Princip, wornach alle Kollisionen entschieden werden müssen. Die Regel für die Urtheilskraft ist, das höhere Gesetz geht dem niedrigern vor, das ursprüngliche dem abgeleiteten, das wesentliche oder vollkommne dem außerwesentlichen oder unvollkommnen, und mehrere übereinstimmende gehen einem andern gleichwichtigen, das vielen widerstreitet, vor.

3) Verbindlichkeit.

Wenn der Wille frei seyn soll, so muß er sich durch Vernunft bestimmen, und diese kann nicht anders als dem Willen gebieten, daß er das Sittengesetz befolge. Es ist also eine freilich nicht physische, aber doch würkliche, also moralische Nothwendigkeit da, daß sich der freie Wille nach dem Sittengesetz bestimme, und diese Nothwendigkeit heißt die moralische Verbindlichkeit oder Verpflichtung. Diese ist also die Abhängigkeit des freien Willens von dem Sittengesetze, oder das Verhältniß der moralischen Gesetze zum freien Willen, wodurch Handlungen als nothwendig vorgestellt werden, wenn die Vernunft allein den Willen bestimmt. Pflicht ist die Bestimmung eines Willens nach objektiv nothwendigen, aber subjektiv zufälligen Gesetzen.

Die moralische Verbindlichkeit unterscheidet sich

1) vom Zwange durch Naturkräfte, es sey derselbe mechanisch oder psychologisch;

2) von der bedingten Verbindlichkeit praktischer Vorschriften und Anrathungen (materialer Grundsätze), welche zu den Mitteln verbinden, unter der Bedingung,

wenn man einen Zweck will, der jedoch selbst nicht absolut nothwendig ist. Denn die moralische Verbindlichkeit ist unbedingt und setzt voraus, daß das, was das Sittengesetz gebietet, von jedem vernünftigen Wesen absolut nothwendiger Weise gewollt werden müsse.

Ein Wesen, das verpflichtet werden soll, muß, um das Sittengesetz erkennen und befolgen zu können,

1) ein vernünftiges, und

2) ein freies Wesen seyn. Ueberdem aber muß es auch noch

3) ein eingeschränktes sittliches Wesen seyn, d. i. dessen Wille auch durch andere als sittliche Gründe bestimmt werden kann. Denn ein uneingeschränktes Wesen bedarf keiner Verpflichtung.

Bei der Verpflichtung läßt sich unterscheiden:

1) das Subjekt derselben, d. i. die moralische Person,

2) das Objekt, d. i. die Handlung.

Die Verpflichtung setzt voraus die physische und moralische Möglichkeit der Handlung, welche ihr Gegenstand ist. Und zu physisch und moralisch unmöglichen Dingen giebt es keine Verpflichtung.

Das, was die Verpflichtung bestimmt, ist der Verpflichtungsgrund. Dieser ist immer formal, nie material. Man kann das allgemeine Sittengesetz in abstracto den entfernten, das Sittengesetz in concreto aber den nächsten Verpflichtungsgrund nennen.

Es haben zwar alle Handlungen eine Beziehung auf das Sittengesetz, aber sie sind nicht alle moralisch geboten oder verboten, sondern sehr viele sind blos demselben nicht widerstreitend, und insofern nicht unrecht und erlaubt. — Moralisch gleichgültig heißt entweder so viel, als was mit dem Sittengesetz in gar keiner Beziehung gedacht werden kann, oder so viel, als was das Sittengesetz zwar weder verbietet, noch befiehlt, aber doch sofern bestimmt, daß es geschehen darf. Im ersten Sinne giebts keine moralisch gleichgültige Handlungen für sittliche Wesen; im andern Sinne giebt es deren sehr viele.

Das Wort Recht drückt ein solches Verhältniß zwischen dem Sittengesetz und den Handlungen aus, nach welchem diese zwar nicht widerstreiten, also sittlicher Weise zwar geschehen dürfen, ohne daß gleichwohl ihre Würklichkeit von dem Sitten-

tengesetze abhinge, also nothwendig wäre, die mithin sittlich zufällig bleibt.

Auch der Ausdruck Recht wird gebraucht, theils 1) subjektiv, statt des sittlichen Vermögens des Subjekts, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen; theils 2) objektiv, statt der Handlungen, welche in dem vorher erwähnten Verhältnisse zum Sittengesetze stehen.

Die Pflichten oder Verbindlichkeiten werden sich eben so eintheilen lassen, wie vorher die moralischen Gesetze eingetheilt worden sind.

Bei den Pflichten, wie bei den Gesetzen, unterscheide man

1) die Form, d. i. das Eine, worin alle Pflichten übereinstimmen und wodurch sie eigentliche Pflichten sind, welches darin besteht, daß sie das Sittengesetz zum Bestimmungsgrunde haben;

2) die Materie, d. i. die mannigfaltigen Handlungen, denen die Form angepaßt werden kann.

Rein heißt die Pflicht, wenn die Form, abstrahirt von allem Unterschiede der Materie, für sich allein gedacht wird; angewandt hingegen, wenn die Form, als in gewissen Handlungen enthalten, ge-

dacht wird. Der innern Form nach findet keine Eintheilung der Pflichten statt. Der Materie nach sind die Pflichten, wie die Gesetze,

1) höher oder niedriger, größer oder kleiner, wichtiger oder unwichtiger,

2) zusammenstimmend, a) subordinirt, b) coordinirt, oder widerstreitend,

3) innerlich oder äußerlich, ursprünglich oder abgeleitet, absolut oder relativ,

4) vollkommen oder unvollkommen, nothwendig und wesentlich, oder zufällig und außerwesentlich.

Die Größe der Verbindlichkeit ist ihr Grad, der nach folgendem Princip gemessen wird. Je höher und wichtiger das Gesetz ist, desto größer ist der Grad der Verbindlichkeit zu den durch dasselbe bestimmten Handlungen. Die Verbindlichkeit in dem reinen Gesetze ist aber einzig, und hat eben so wenig Grade, als die Existenz oder als die Wahrheit.

Die angewandten Pflichten können, ihrem Objekte nach, nicht anders, als durch die Erfahrung bestimmt werden.

Es werden daher verschiedene Subjekte, nach der Verschiedenheit ihrer Kräfte; und eben dieselben Subjekte, nach der Verschie-

denheit ihrer Lage und Umstände, auch verschiedne Pflichten haben, die a priori gar nicht bestimmt werden können, eben so wenig, als sich a priori erkennen läßt, welche Pflichten sich in einem Subjekt vereinigen lassen, und welche sich widerstreiten und sich einschränken.

Vollkommen, d. i. unfrei — ausnahmlos bestimmt, unerläßlich, oder unvollkommen heißen Pflichten, je nachdem die Handlungen, worauf sie sich beziehen, ohne alle Einschränkung, oder mit noch unbestimmten Einschränkungen und Bedingungen subsumirt sind.

Nicht deswegen heißen Pflichten unvollkommen und zufällig, als ob die durch sie gebotenen Handlungen nicht in jedem Falle, in welchem sie geboten sind, nothwendig geschehen sollten, sondern nur, sofern sie nicht in allen Fällen, ohne Unterschied der eintretenden mancherlei Umstände, geboten und durch das Sittengesetz bestimmt sind. Zwangspflichten sind eine Gattung der vollkommnen.

Innerlich oder äußerlich sind Pflichten, je nachdem sie durch die Natur des Subjekts, oder durch die Natur anderer vernünftiger Wesen bestimmt sind. Daher

sind auch die vollkommnen Pflichten innerlich oder äußerlich, je nachdem ihr Gegentheil der Persönlichkeit (Würde) des Subjekts oder eines andern Wesens widerspricht und diese Würde ganz oder zum Theil vernichtet.

Eben so sind auch die unvollkommnen Pflichten theils innere, theils äußere. Bisher betrachteten wir die Pflichten in Hinsicht auf ihre Objekte; jetzt betrachten wir sie in Hinsicht auf ihre Subjekte. In diesem Betracht sind sie theils

1) allgemeine, die jedermann obliegen, theils besondere, die mehreren, weil sie in gleichen Verhältnissen leben, obliegen, theils individuelle, welche nur für einzelne, wegen ihrer besondern Lage, verbindlich sind;

2) deutlich oder undeutlich, lebhaft oder matt;

3) wahr oder falsch; echte Pflichten, Scheinpflichten, z. E. Pflichten gegen väterliches Vermögen;

4) gewiß oder ungewiß (probabel, dubios).

Was bisher von Pflichten gesagt ist, gilt auch von Rechten. Nehmlich beim Recht unterscheidet man Materie und Form;

reines Recht und angewandtes (letzteres, wenn die Rechtsform, als in gewissen bestimmten Gegenständen enthalten, vorgestellt wird). Der Form nach, ist das Recht immer

1) absolut allgemein, d. i. für jedes vernünftige Wesen gültig;

2) uneingeschränkt, d. i. ohne Ausnahme;

3) unbedingt;

4) absolut nothwendig.

Die angewandten Rechte werden sich dem reinen mehr oder weniger nähern, je nachdem ihre Gegenstände mit mehr oder weniger Einschränkungen unter die allgemeine Rechtsform subsumirt werden.

Der Materie nach, sind die Rechte

1) höher oder niedriger, größer oder kleiner, wichtiger oder unwichtiger;

2) zusammenstimmend [a) subordinirt, b) coordinirt] oder widerstreitend;

3) innerlich, äußerlich; ursprünglich, abgeleitet; absolut, relativ; affirmativ, negativ;

4) vollkommen, unvollkommen, nothwendig und wesentlich, oder zufällig und außerwesentlich.

Das vollkommne Recht ist durch kein

anderes eingeschränkt, das unvollkommne aber ist durch andere Rechte eingeschränkt.

Ein inneres Recht, und zwar vollkommnes oder unvollkommnes, ist das, was keiner innern Pflicht, und zwar vollkommnen oder unvollkommnen, widerspricht. Eben so erklärt sich, was ein äußeres vollkommnes oder unvollkommnes Recht ist.

Wozu eine Pflicht ist, dazu ist auch ein Recht (Erlaubniß), aber nicht umgekehrt. Nicht alles, was ich darf, soll ich.

Es kann keine Pflicht seyn, wo nicht Kraft und Gewalt (zur Ueberwindung etwaniger Hindernisse) ist, das zu thun, was die Pflicht besagt. Aber ein Recht kann statt finden, ohne daß Gewalt da ist, dasselbe auszuüben, d. i. die dadurch bestimmte Handlung würklich zu machen. — Sofern aber Gewalt vorhanden ist, ist in jedem Recht die Erlaubniß derjenigen Gewalt mitbegriffen, welche zur Ausübung des Rechts erforderlich ist. Sittlicher Weise wird die Gewalt nur durch das Recht beschränkt, und sie heißt, so weit sie dem Recht angemessen ist, rechtmäßig. So weit also das Recht geht, so weit geht die rechtmäßige Gewalt.

Subjektiv finden sich die Rechte eben so unterschieden, als die Pflichten, und es gilt daher die Eintheilung der letztern auch von den erstern. Nehmlich Rechte sind:

1) allgemeine, besondere, individuelle;

2) deutlich, undeutlich; lebhaft, matt;

3) wahr, falsch; echtes Recht, Scheinrecht;

4) gewiß, ungewiß.

Wie unter Gesetze, so können auch unter Pflichten und Rechten Kollisionen statt finden, und es gilt, in Absicht letzterer, dieselbe Entscheidungsregel. Nehmlich es gehen vor die höhern Pflichten und Rechte den niedrigern, die wichtigen den unwichtigern. Wenn aber eine Pflicht mit einem Recht kollidirt, so weicht allemal das letztere der erstern: denn Pflichten schränken die Rechte allemal ein.

4) Sittlichkeit.

Eine freie Handlung, die durch das moralische Gesetz bestimmt, folglich auch demselben gemäß ist, ist moralisch gut; eine freie Handlung, die durch eine, dem Sittengesetze widersprechende, Regel bestimmt ist, ist unmoralisch oder moralisch böse.

5) Tugend und Laster.

Was der Pflicht widerspricht, ist Sünde. Sie ist also eine freie Verletzung der Pflicht, oder sie ist eine freie Handlung, welche durch ein, dem Sittengesetze widerstreitendes, Urtheil oder Princip bestimmt ist. Sie widerspricht dem Sittengesetze der Materie und der Form nach, oder es ist blos zufälliger Weise, wenn sie vielleicht, der Materie nach, mit demselben übereinstimmt. Eine Handlung, die, der Materie nach, dem Sittengesetze widerspricht, heißt illegal, und die ihm, der Form nach, widerspricht, unmoralisch. Illegalität und Unmoralität sind also Kennzeichen der Sünde.

Die Sünden sind entweder Unterlassungs- oder Begehungssünden, je nachdem eine sittliche gebotne Handlung unterlassen, oder eine sittlich verbotne begangen wird.

Die allgemeine Quelle der Sünde ist ein böser Wille. Dieser ist entweder positiv böse, wenn das freie Wesen sich, ungeachtet der deutlichen Erkenntniß dessen, was Pflicht ist, dennoch vorsetzt, das zu thun, wovon es erkennt, daß es pflichtwidrig ist; oder negativ böse, wenn das Subjekt nur nicht Stärke genug anwendet,

da es selbige doch, vermöge seiner Freiheit, anwenden könnte, um den Willen durch sittliche Gründe zu bestimmen, und sich also wegen selbst verschuldeter Schwäche zum Gegentheil bestimmen läßt.

Die Sünden heißen Bosheits- oder Schwachheitssünden, je nachdem sie aus einem positiv oder negativ bösen Willen herrühren.

Die Größe der Sünden wird geschätzt:

1) objektiv nach der Größe und Wichtigkeit der moralischen Gesetze und Pflichten, welche dadurch verletzt werden;

2) subjektiv nach der verschiednen Stärke des bösen Willens.

Was ist Tugend?

Die Hauptmerkmale sind folgende. Nichts ist Tugend, als was 1) gebilligt wird, 2) vom Thäter selbst, 3) durch ein allgemeingültiges und objektiv richtiges Urtheil, so daß er einsieht, jeder vernünftige und unpartheiische Beurtheiler müsse es überall und immer unveränderlich eben so billigen. — Also in unserm Urtheil, sofern es allgemeingültig billigt oder mißbil-

tigt (die Gesinnungen, woraus die Handlung selbst floß, oder die Folgen, die die Handlung nach sich zieht), liegt alles Moralische oder der eigentliche Unterschied dessen, was physisch gut oder übel, und was moralisch gut oder böse ist; und die Behauptung, daß nichts moralisch sey, als wozu unser Wille beigetreten, stimmt mit unserm Satz überein, sofern Wille nicht ohne Urtheil statt finden kann.

Alle unsere Urtheile, sowohl 1) die logischen, als 2) die ästhetischen, und 3) die moralischen, sind großen Verirrungen ausgesetzt, welche herrühren theils a) von Meinungen, Vorurtheilen, Lehrunterricht, Erfahrungsmaximen; b) von Gemüthsveränderungen, Gefühlen, Begierden von allen Arten und Graden; c) von Gewöhnungen, Uebung; und diese Ursachen sind subjektiv, theils davon, daß man a) die zu beurtheilende Sache nicht vollständig nach allen Punkten, die zum richtigen Urtheil gehören, und b) nicht geläutert rein, nach Abscheidung alles dessen, was nicht dazu gehört, und was irre führen könnte, vor sich hat.

Die Methode, alle Arten von Urtheilen zu berichtigen, d. i. uns von ihrer Allge-

meingültigkeit zu versichern, ist nur Eine, nehmlich die negative, daß man alle Ursachen der Unrichtigkeit aufzuheben suche.

Worin besteht das dem moralischen Urtheile allein eigne Billigen und Mißbilligen? Es ist doch was anders, als etwas loben, gern sehen, sich gefallen lassen. Billigen heißt finden, daß man etwas sich zu eigen machen, eine Gesinnung, als eine eigne, aus freier Wahl annehmen, eine That, als eine eigne, aus freier Wahl thun, oder daß man sie rein wollen, d. i. allgemein und immer wollen könne.

Natürliche Art und Weise, wie sich unser moralisches Urtheil bildet:

A. Erst durch Kritik über Andere; so gehts in der Kindheit und Jugend. Dabei aber werden wir vielfältig gewahr, daß unser Urtheil unrichtig ist, wir werden dieß gewahr daher, weil a) unser Urtheil nicht stimmt 1) mit unserm eignen, zu einer andern Zeit gefällten, Urtheil, 2) mit dem Urtheil anderer Menschen; und b) weil wir doch einsehen, 1) daß über einerlei Gegenstand (Gesinnung, Handlung), 2) nach einerlei Denkgesetzen abgefaßt, unser Urtheil α) für sich selbst zu aller Zeit unwandelbar dasselbe oder mit sich selbst

immer harmonirend, und β) mit aller andern Menschen ihrem Urtheil stimmig, kurz, daß es objektiv nothwendig und allgemeingültig seyn müsse. — Nun suchen wir die Ursachen der Ungleichförmigkeit unserer eignen und Anderer Urtheile auf, und finden sie in subjektiven Ursachen (Vergessenheit und Verwechslung der Datorum mit in Anschlag gebracht), und entdecken zugleich die Methode, unsere Urtheile zu berichtigen; nehmlich wir wechseln den Standpunkt und üben uns blos nach allgemeinen Gesetzen des Denkens und Empfindens und Wollens, den Gegenstand als Gegenstand zu beurtheilen. Was wir auf diese Art als wahr, schön, gut, beurtheilen, das, sagen wir, ist so; es ist werth der Billigung, der Thäter ist werth der bei der Beurtheilung sich in uns regenden Gefühle der Liebe, des Danks oder der Verachtung, des Unwillens, des Hasses. Höchst geläufig wird uns diese Methode, wie bei den Urtheilen des Gesichts.

B. Bei der Beurtheilung unserer Selbst gelangen wir auf eben dem Wege zur Berichtigung, wir fragen nehmlich, was über uns denken müssen, nicht wir selbst, sofern wir diese veränderliche, individuelle Men-

schen sind, auch nicht was Andere, als eben solche Menschen, sondern was denken müßte ein von allem, den einzelnen Menschen anhaftendem, Subjektiven freier Censor, der Alles wüßte, wie wir selbst. Was wir erkennen, daß dieser urtheilen würde, das halten wir, als von der Menschheit selbst gefällte Urtheile, genehm und heilig, so daß uns nichts mehr erschreckt und erfreut, als die Urtheile dieses Censors. Indem sich so jeder in zwei Personen theilt, a) erkennt er richtig, was Billigungswerth ist, b) fühlt gegen sich alle die Liebe, den Dank, die Verachtung, die Rache, die, seiner Vorstellung nach, jener Censor gegen ihn fühlen müßte.

Könnten wir immer so urtheilen, so wäre unser Urtheil 1) immer richtig, 2) es würde uns vor dem Bösen bewahren. Aber wir sind zu veränderlich. Denn unser Urtheil ist zwar einerseits nothwendig, andererseits aber hängt es von unserer Willkühr ab, a) ob wir Alles gehörig in Betracht ziehen, und b) unsern Meinungen, Neigungen, Gewöhnungen, Einhalt thun wollen, welches Beides zu thun wir nicht Lust haben, α) weder vor der That ob desiderii ardorem, noch β) nach der

That ob amorem nostri. — Gegen diese Schwachheit und Partheilichkeit (Tücke) giebts nur Eine Rettung, daß wir nehmlich, was wir einmal als richtig erkannt haben, uns fest angeloben, immer so zu erkennen, und daß wir uns scheuen und es für unrecht halten, davon abzuweichen, ob uns gleich Lust dazu anwandelt und Täuschung anficht. Wenn wir nun so unsere moralischen Urtheile befestigen, und was sie billigen jubendo, und was sie mißbilligen vetando, allgemein und für immer zum Befolgen uns einprägen und sanciren; so entstehen daraus eben so viel moralische Gesetze. — Haben wir diese einmal so fest, so bedienen wir uns ihrer als Normen bei der Beurtheilung, und können dadurch in verwickelten Fällen, leichter und freier von Täuschungen, ausfinden, was in jedem Fall recht und gut ist.

Aber gehören nicht zu manchen Pflichten höhere Einsichten, festere Gesinnungen, größere Thätigkeit? Ist also nicht wenigstens subjektive unter den Tugenden, in Absicht auf ihre Größe, ein Unterschied? (wenn auch nicht objektive von Seiten der Gesetze, sofern nehmlich ein Gesetz umfassender ist.) Nein, sagten die Stoiker, denn

die Tugend ist nicht etwas zu der Natur des Menschen Zugesetztes, sondern ist die vervollkommnete Menschennatur selbst, und ist also einfach und absolut, wie der Mensch selbst. Diese Vorstellung, welche das Wesen der Tugend mehr in des Menschen Charakter, d. i. in das Bleibende, als in seine Handlungen, d. i. in das Vorübergehende setzt, ist

1) richtiger, weil würklich der moralische Unterschied der Handlungen blos darin, daß sie selbstthätige Kraftäußerungen sind, nicht aber darin, daß sie solche oder solche Folgen haben, liegen kann. Der Gesetzgeber sieht nur auf die Handlungen, wiefern sie Einfluß auf Wohl und Wehe in der Gesellschaft haben. Der Moralist will den Menschen selbst vervollkommnen, er will, der Mensch soll so seyn, d. i. die Eigenschaften haben, damit er so handeln könne; der Gesetzgeber will blos, er soll so handeln, wie er auch sey. (Der Erzieher sollte billig, wie der Moralist, verfahren.)

2) Fruchtbarer, sichert uns vor Irrthum und gewährt Einsichten. Nehmlich bleibt man blos dabei stehen, was der Mensch Gutes und Böses im Leben thut,

und dringt nicht dahin, wiefern er selbst gut und böse ist: so a) schätzt man falsch den moralischen Werth des Menschen. Denn das Thun, das würkliche Ausführen von Thaten, hängt von tausend Umständen ab, die nicht in unserer Gewalt stehen: also läßt sich das Ganze des menschlichen Verdienstes und Mißverdienstes blos aus den würklich verrichteten Handlungen nicht zusammensetzen; b) man bestimmt falsch die dem Menschen gebührende Vergeltung. Werden Handlungen bestraft und belohnt oder wird es der Charakter? Im ersten Falle hängen Elend und Glückseligkeit, so wie die Handlungen, die damit bestraft und belohnt werden sollen, blos von Umständen ab; im letzten Falle vom Menschen selbst; c) man geräth auf falsche und böse Mittel der Abbüßung; denn keine Besserung kann geschehene Handlungen ungeschehen machen und begangene Sünden vertilgen; — d) man macht sich irrige Vorstellungen vom Gericht Gottes, indem man die Handlungen betrachtet, als Verbrechen, die Gott, wie Gesetzgeber, bestrafen, und als Schulden, die der Mensch ersetzen und gut machen muß.

Ganz

Ganz anders verhält sich das alles, wenn man das Sittliche eigentlich in den menschlichen Charakter setzt.

Was eigentlich Tugend oder der Gegenstand der allgemeinen Billigung ist, ist A. nicht das Materiale, nicht 1) Glücksgüter, wie Gesundheit, Vermögen, Macht und Einfluß, Freunde, Verwandte; auch 2) nicht Naturgaben, wie Geist, Witz, Verstand, Empfindsamkeit, Geschmack, Muth, Arbeitsamkeit, Mäßigkeit; nicht 3) erworbene Geschicklichkeiten und Eigenschaften, Früchte der Ausbildung, Uebung, sondern B. das Formale oder die Denkart, Gesinnung und Handlungsweise, der freie Wille, der allein jenen Stoff recht und gut braucht, ists, worin die Tugend eigentlich besteht, obgleich sie sich nur an jenem Stoff äußern kann. Also

1) richtige Einsichten und treffende Beurtheilung gleichweit entfernt von Verblendung, Irrthum, Thorheit;

2) Bestimmbarkeit des Willens durch das Urtheil über das Gute und Böse, und zwar durch das Urtheil allein, gleichweit entfernt vom Einfluß und von der Uebermacht aller Arten von Trieben, Begierden, Neigungen, von Weichlichkeit oder Lüstern-

heit, Selbstsucht, Empfindelei, Kaltsinn u. s. w.;

3) zweckmäßige Thatkraft (Lauterkeit und Freiheit), gleichweit von Feigheit und Faulheit, von Sorglosigkeit und Fahrläßigkeit, und von Uebereilung und Ungestüm, und von Ueberbedenklichkeit und Zauderhaftigkeit, oder Wankelmuth oder Mattigkeit ꝛc. entfernt. Zum Charakter gehört nun Beides, das Materiale sowohl, wie das Formale, wie zum Menschen Leib und Seele gehört. So wie in diesem die Persönlichkeit das Wesen ausmacht, so macht im Charakter der mit richtig urtheilender Vernunft und alle Neigungen gehörig beherrschender und alle Hindernisse besiegender Thatkraft verbundene gute Wille wesentlich die Tugend aus.

Ein solcher guter Wille (Charakter) ist an sich selbst gut, d. i. billigungswerth, nicht für diesen Menschen, sondern für alle Personen, nicht für jetzt, sondern für immer, nicht zu einem gewissen Zweck, sondern sofern die vernünftige Selbstthätigkeit, d. i. Persönlichkeit, die Bedingung aller Zwecke ist und seyn muß, in dem Betracht zu allen Zwecken, so wie in einem andern Betracht zu keinem (nehmlich

materialen) Zweck (als solchem). Ebendaher hat der gute Wille einen absoluten Werth, d. i. Würde, und in ihm, sofern er durch Vorstellung der Gesetze allein sich bestimmt, liegt das rein moralisch Gute.

Fragt man, was das für Gesetze seyn werden, die, sofern sie den Willen für sich allein, ohne Rücksicht auf alle Folgen der Handlungen, bestimmen, eben dadurch machen, daß er absolut gut sey, so ist klar, daß sie blos auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung in abstracto betrachtet, und also, genau erwogen, auf die, nach richtigen Einsichten, mit reinen Gesinnungen, harmonische Thätigkeit des Menschen gehen.

Man nehme z. E. nur die Frage vor, ob es recht und billigungswerth sey, Versprechen zu thun, um sie zu brechen, Depots abzuläugnen, der Wollust zu pflegen, dem Eigennutz zu fröhnen; sobald man unterscheidet, daß gar nicht die Frage sey, ob das angenehm, nützlich, gebräuchlich (modisch) und klug sey, auch nicht, ob es Dieser und Jener tadle oder lobe, oder für gleichgültig halte; sondern ob es recht und gut sey, so sieht man bald, daß die Frage auf die Möglichkeit, ein allgemei-

nes Gesetz darüber zu genehmigen, hinausführt.

So ist die Tugend ein Charakter, dessen Beschaffenheit bestimmt, dessen Gegenstand aber unbestimmt ist. Das moralische Gesetz, sofern sich unsere sinnliche (unfreie) Natur ihm subordinirt erkennt, erzeugt Demuth, Furcht; sofern wir es uns als durch eigne Vernunft eingesehen und selbst gegeben denken, erzeugt es Zufriedenheit und Erhebung des Geistes.

Bemerkungen, die Natur der Tugend betreffend.

Ein im innern Gerichtshofe verpflichtendes Gesetz verletzt nicht nur der, der eine diesem Gesetz entgegenlaufende That verübt, sondern auch der, der eine demselben gemäße That thut, wenn er von ihr glaubt, daß sie dem Gesetz entgegen sey. Denn in diesem Falle ist sein Wille dem Gesetz entgegen, und auf den Willen oder die Gesinnung kommt bei dem innern Gerichtshofe alles an. Würklich verpflichten auch die innern Gesetze nur zum aufrichtigen und konsequenten Wollen. Das

ist so wahr, daß, wenn es sich träfe, daß Jemand aus Ursachen, woran er keine Schuld hat, etwas billigte und thäte, was an sich böse ist, zwar die That, aber nicht der Thäter für tadels- und strafwürdig gehalten werden würde, da hingegen, wer, was er mißbilligt, doch thut, so gut es auch an sich wäre, gleichwohl für tadels- und strafwürdig gehalten wird.

Beim Urtheilen kommt es an auf 1) Acht geben, 2) Rathschlagen, 3) Beschließen. Durch die Wahl des Angenehm-Guten entstehen uns alle unsere Vergehungen, so wie auch durch die Wahl und Auswahl des wahrhaft Guten unsere Rechtthaten. Und durch die Wahl und Auswahl (es ist aber Auswahl die Wahl des Einen von dem Andern) werden wir des Guten und Bösen theilhaft. Denn wenn die Wahl rein und frei ist, und von der vernünftigen Seele selbst, die unser Wesen ausmacht, geschieht, dann geht sie auf das wesentlich und wahrhaft Wählenswerthe. Wenn sie aber mit den unvernünftigen Begierden mitbegehrt, und das, was diesen angehört, für ihr eigen erachtet, dann trifft sie eine falsche Wahl. Denn allerdings steht in unserer Gewalt unsere Wahl

sowohl als Auswahl. Denn die Vorstellung und der Antrieb, und das Begehren und Verwerfen, die sich auf die Wahl und Auswahl beziehen, sind insgesammt innere Regungen; daher auch die Seele Herr darüber ist. Die Handlungen haben es nicht in sich selbst, daß sie gut oder böse sind, sondern von der Wahl und Auswahl, die in unsrer Gewalt stehen, bekommen sie diese Eigenschaften, und dadurch unterscheiden sich die Vergehungen von den Rechtthaten.

Bei der Beurtheilung des Wahren thut die Seele nichts, als daß sie die Sachen betrachtet, wie sie sind, ohne etwas hinzuzufügen und wegzunehmen; und sie scheint eine gewisse, in der Natur der Dinge liegende, Norm des Wahren zu haben, welche Natur der Dinge unveränderlich ist; daher die Wahrheit und Falschheit gleichfalls unveränderlich ist. Bei der Beurtheilung des Schönen und Guten aber betrachtet die Seele die Dinge nicht blos, wie sie würklich sind, sondern fühlt sich auch beim Schönen von einem angenehmen Gefühl, und beim Guten noch überdem von einem Verlangen und Wollen afficirt: durch welches Fühlen und Wollen sie sich eben bestimmt

findet, jenen Dingen die Prädikate (und also mittelst Objektifikation die Eigenschaften) des Schönen und Guten beizulegen. Dieses Fühlen und Verlangen muß abhängen von der Gemüthseinrichtung, sofern das Gemüth von solchen Dingen auf solche Weise afficirt werden kann; und daher fehlt es beiden an Normen. Es zeigt sich das ganz offenbar in den Fällen, wo die Sachen und dieß Fühlen und Wollen ganz getrennt erscheinen, wie oft bei Reichthum, Macht, Rache; aber im ästhetischen und moralischen Urtheil verhält sich alles eben so, und nur, weil jenes Gefühl und Begehren minder heftig ist, scheint es von der Ansicht der Dinge selbst nicht verschieden zu seyn.

Daher ist auch der Genuß des Menschen nicht nach dem Werth der Dinge, wornach er strebt, zu bestimmen, sondern 1) nach dem Gefühl und Verlangen, womit er darnach strebt, und 2) nach dem Gelingen dieses Strebens; nach welchen zwei Punkten sich auch die ganze Verschiedenheit des einen Menschen vom andern, in Hinsicht auf beider Leben, bestimmt.

Wir nennen eines Menschen Meinungen falsch, wenn wir gleich an seiner Stelle

denselben beistimmen würden: eben so nennen wir die Affektionen und Handlungen böse, obgleich wir sehen, daß sie aus Bewegungsgründen fließen, die auch uns bestimmt haben würden. Billigen und mißbilligen wir doch sogar das, was die Thiere thun.

Obgleich alles Moralische blos in jedes einzelnen Menschen Billigung und Mißbilligung besteht, so macht der Hang zum Objektificiren (der sich besonders bei Substantivis äußert), daß wir Gerechtigkeit und alle Moralität als etwas Objektives ansehen.

Bei allem Moralischen sehen wir auf irgend einen Andern zurück. Wir sind verpflichtet: Wem? Wir geben Gesetze: Wem? Die Tugend ist zu loben: Von wem? Das Laster ist zu strafen: Von wem? Hebt man die Duplicität der Person auf; so wird zugleich der Begriff von Tugend, von Verbindlichkeit, von Gesetz aufgehoben.

Der Mensch muß, wenn er über sich selbst urtheilt, sich in zwei Personen theilen. Und in der That bin ich, der ich mich beurtheile, von mir, der erst die Handlung beging, nicht blos der Vorstel-

lung nach, sondern würklich verschieden; so daß das Ich, welches ich jetzt bin, die Thaten jenes Ichs, das ich erst war, weder thun will, noch kann, daß ich mich wundere, wie ich das habe thun können; daß ich über mich Reue und Erbarmen fühle. Unsere Art zu urtheilen kann nicht konsequent seyn, wenn wir nicht unsere Handlungen so ansehen, als wären sie Handlungen eines Andern; denn es gebührt eben so wenig, daß wir uns selbst ein lauteres Urtheil über unsre Handlungen zuschreiben, als irgend einem Andern über die seinigen. Wir untersuchen also, a) wie einen Andern, der so wäre, als ich mich kenne, ich billigen oder mißbilligen müßte; b) oder was auf Eins hinausläuft, wie mich irgend ein Anderer beurtheilen würde. Dann finden wir, ob und wiefern wir lobenswürdig sind, und lassen uns darin durch Anderer Urtheile nicht irre machen.

Objektiv sind die Urtheile, 1) die ein abstrakter Mensch über den abstrakten Menschen, 2) aus dem Grundsatze der Freiheit fällt. Es sind aber jene moralischen Urtheile, so wie alle andere Urtheile, ihrer Natur nach 1) allgemein, 2) nothwendig,

und 3) wahr und gewiß; aber doch zum Theil freiwillig und daher veränderlich und mannigfaltig. Sie werden nie verkehrt, als aus Irrthum. Es entstehen aber diese Irrthümer theils 1) aus uns selbst, zumal vor und nach der That, theils 2) aus Anderer Urtheilen, durch welche wir uns zu sehr einnehmen lassen. Denn es ist schwer, von Andern in Meinungen verschieden zu seyn.

Eben dadurch, daß wir wissen, wo die Irrthümer herkommen, können wir uns von denselben befreien.

Aus den richtigen Urtheilen schöpfen wir die echten Ideen vom Rechten und Guten; wodurch angedeutet wird, nicht, was in der That gebilligt wird, sondern was wir nicht umhin können zu billigen, wenn wir richtig, d. i. mit Hintansetzung aller Meinungen, und mit redlicher Aufmerksamkeit über eine abstrakte Handlung als abstrakte Richter urtheilen. So wie wahr und glaublich ist, nicht was geglaubt wird, sondern, was Jedermann, wenn er richtig urtheilte, glauben müßte. Es wird daher das Gute, wie das Wahre und Schöne, als unabhängig von den Urtheilen angesehen, nicht als könnte etwas Schön, Gut,

Wahr seyn, was nicht solches zu seyn geurtheilt wird, sondern weil Meinungen und vorläufige Urtheile wechseln können, da doch richtige Urtheile sich immer gleich bleiben müssen, ohne durch Ort oder Zeit verändert zu werden.

An der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der moralischen Urtheile läßt sich eben so wenig zweifeln, als an der Wahrheit logisch richtiger Sätze, obgleich über diese Sätze noch so verschiedene Meinungen im Schwange gehen. Ueberdem haben die Irrthümer eben dieselben Quellen bei moralischen, als bei logischen Urtheilen; welche Quellen 1) in Lehren und Meinungen, 2) in Gefühlen und Begehrungen, 3) in Gewohnheiten liegen.

Die Allgemeinheit der Urtheile beruht auf ihrer Nothwendigkeit, diese aber beruht bei logischen Urtheilen auf der Beschaffenheit der Sache, so wie unsere bestimmt eingerichteten Sinne und Vernunft die Sache wahrnimmt und erkennt, bei moralischen Urtheilen auf der Natur unseres sittlichen Gefühls, und auf der Natur des Menschen und der Handlung.

So wie das Wahre und Falsche von selbst, nicht durch andere Mittel, beurtheilt

wird, so wird die konsequente und beständige Lebensordnung, welche Tugend ist, ihrer Natur nach, gebilligt, so wie die Inkonsequenz, die das Laster ist, gemißbilligt.

Der Billigung wird nicht werth geachtet, 1) wer sich keiner Vorschriften oder Gesetze zu Handlungen bewußt ist; 2) wer richtige Gesetze freventlich oder schuldhaft verletzt; 3) wer nichts Gutes thut; wer 4) wo er zweifelt, den Zweifel vorzieht (z. E. bei Selbstmord).

Das Verfahren beim Urtheilen, unsern Standort zu wechseln und uns in eine abstrakte Person zu versetzen, wird nach und nach zu einer bewundernswürdigen Fertigkeit, wie bei den Urtheilen der Sinne, Augen, Ohren, Tasten.

Angenommen, es sey wahr, was Smith sagt, daß die Erfahrung von dem, was unsere moralische Fähigkeit in besondern Fällen billigt und mißbilligt, der Grund der Regeln, und daß die Erfahrung, daß alle unpartheiischen Menschen sie eben so billigen und mißbilligen, die Sanktion der Regeln sey; angenommen also, daß eine liebenswürdige, ehrwürdige, schreckliche, sträfliche Handlung nichts an-

ders sey, als eine solche, die natürlicher Weise beim Zuschauer gegen den Thäter Liebe, Ehrfurcht, Schrecken, Rache erweckt, und aus solchen Erfahrungen seyen die Regeln gezogen, auf welche zwar, wenn sie einmal gemacht sind, wir uns als auf den letzten Grund des Rechts und Unrechts berufen, welche Regeln den Selbstbetrug der Eigenliebe verbessern helfen, gegen welche Regeln die Ehrfurcht das ausmacht, was man Gewissenhaftigkeit nennt, und nach welchen jeder Mann von Grundsätzen handelt; so läßt sich noch immer fragen, auf welchem psychologischen Grunde jene einzelnen Urtheile als psychologische Phänomene beruhen?

Gesetze oder Regeln sind nichts anders, als Urtheile, die wir über Handlungen, in abstracto betrachtet, in der Art fällen, daß wir nachsehen, ob und wiefern der allgemeine Menschenwille, der, nachdem sich alle besondere Begehrungen und Wollungen wie (+) und (—) aufgehoben haben, übrig bleibt, jene Handlungen in abstracto wollen könne. Indem nun beim Urtheilen die Seele, eben darum, weil sie urtheilt, ganz darauf gerichtet ist, die Uebereinstimmung oder den Widerstreit genau wahrzu-

nehmen, fühlt sie höchstkräftig diese Uebereinstimmung oder diesen Widerstreit, welchen sie wahrnimmt, indem sie bei Betrachtung der in abstracto gefaßten Handlungen sieht, daß das Gegentheil derselben, falls sie immer und überall und von Jedem ausgeübt würden, unthunlich oder unerwünscht seyn würde. Und darin liegt eben die moralische Nothwendigkeit, die, weil sie Handlungen in abstracto betrifft, zugleich allgemein ist, wie die geometrischen Urtheile.

Daß nun diese Urtheile uns zur Norm dienen und im Leben von uns befolgt werden müssen, leuchtet uns darum ein,

1) weil, a) wenn wir das nicht thun, wir unsere Selbstthätigkeit aufgeben, und, von Umständen getrieben, kein eignes Leben leben würden (alles im Allgemeinen betrachtet); b) wenn wir uns aber Ausnahmen gedenken wollten, so würden auch diese, sofern sie durch das Urtheilen festgesetzt werden müßten, als allgemein zu denken seyn, da in jedem sich Prädikat auf Subjekt einmal wie allemal bezieht: und

2) weil während unseres Urtheilens das Gefühl von Schicklichkeit rege wird, d. i. die Gewißheit, daß Jedermann eben so

urtheilen müsse, und auch würklich (wenn es die Handlungen eines Andern betrifft) so urtheilen werde, woraus denn Scheu vor Schaam, vor Verachtung, vor Bestrafung entsteht. Gesetzt aber auch, diese Empfindungen seyen nicht da, oder es sey ihr Gegentheil da, so wissen wir doch, daß das von subjektiven Ursachen herrühre, die beim Urtheil nicht in Betracht kommen müssen; so trauen wir doch sicher unserm Urtheil, indem wir uns erinnern, was für richtige Empfindungen wir vormals gehabt haben, oder indem wir durch Wechselung unseres Standorts jene richtigen Empfindungen wieder in uns hervorrufen.

Zum Theil ist freiwillig, zum Theil aber nothwendig die uns durch das Gewissen an die Hand gegebene praktische Kenntniß. Dasselbe gilt von der theoretischen. Insofern ist doch der Imperativ kategorisch. Ueber den Ursprung der Regeln merke man noch folgendes: Unsere moralischen Gefühle beziehen sich immer auf die Gefühle Anderer, was sie sind, oder seyn würden, oder seyn sollen, d. i. was sie, gemäß den physischen Regeln und Principien, welche die Natur festgesetzt

hat, daß wir uns darnach im Urtheilen richten sollen, seyn müßten. Der Mensch kann von Anderer Urtheil appelliren, wenn diese den Regeln und Grundsätzen zuwider sind, die die Natur festgesetzt hat, uns in unserm Urtheil zu leiten. So lange wir billigen, was die Natur zum eigentlichen Gegenstande der Billigung gemacht hat, so kann Niemand unser Urtheil recusiren. Es ist aber eigentlicher Gegenstand der Billigung, was wir aus dem Standpunkt eines abstrakten Menschen betrachtend billigen (so wie Gesichtsurtheile sich durch Wechsel des Standorts rectificiren).

Bis hieher, von Anfang an, haben wir von den freien Handlungen ihren Grund oder ihre Form betrachtet. Jetzt nehmen wir ihr Objekt oder ihre Materie vor.

Zweck überhaupt heißt das Objekt einer freien Handlung, oder das, was ein vernünftiges Wesen durch seine Kräfte würklich machen will; er setzt also voraus, 1) daß ein vernünftiges Wesen einen Begriff von einen Gegenstand habe;

2)

2) daß dieser Begriff als der Realgrund von der Möglichkeit dieses Gegenstandes angesehen werde, so, daß der Gegenstand gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht dessen Begriff als eine Ursache vorhergegangen wäre. Ein Zweck ist also eine vorgestellte Würkung, sofern sie den Willen bestimmt, sie hervorzubringen, er ist ein objektiver, d. h. ein aus dem Objekt hergenommener Grund zu einer Willensbestimmung.

Die Zwecke sind nun, der Form nach, 1) allgemein oder speciell, je nachdem sie für alle oder nur für einige gelten; 2) positiv oder negativ, je nachdem die Würklichkeit eines Dinges oder die Vernichtung seiner Würklichkeit begehrt wird; 3) absolut und unbedingt, oder relativ und bedingt, je nachdem sie unabhängig oder durch Andere eingeschränkt sind; 4) nothwendig oder zufällig, je nachdem sie nothwendig oder zufällig begehrt werden.

Der Zweck ist, dem Inhalt nach, entweder die bloße Würksamkeit der Freiheit nach praktischen Gesetzen, d. i. der reinen praktischen Vernunft, oder er ist ein von der Vernunftthätigkeit selbst verschiedenes

Objekt. Ersteres ist ein reiner formaler, letzteres ein empirischer materialer Zweck.

Jener muß ein Zweck für jedes vernünftige Wesen, also absolut allgemein und unbedingt nothwendig seyn. Hingegen die empirischen oder materialen Zwecke sind nur komparativ-allgemein, oder auch blos individuell bedingt und zufällig, denn es sind solche Objekte, welche durch die Sinne gegeben werden.

Jener ist der Zweck des obern, dieser hingegen des untern Begehrungsvermögens. Jener ist moralisch, dieser ist physisch.

Die nothwendigen Zwecke des Begehrungsvermögens heißen Güter; denn ein nothwendiges Objekt des Begehrungsvermögens ist ein Gut.

Ein Wille, der zugleich moralisch sowohl als sinnlich ist, hat den moralischen sowohl als physischen Zweck zum nothwendigen Objekt, doch so, daß der leztre vom erstern eingeschränkt wird.

Ein Gut ist ein wahres Gut oder ein Scheingut, je nachdem es würklich objektiv oder nur subjektiv nothwendig ist; im lezten Fall ist es eigentlich gar nicht, sondern scheint nur nothwendig zu seyn.

Alle Objekte der Sinnenwelt, sofern sie unter das Sittengesetz passen, d. i. von Jedermann gewollt werden, sind moralische Zwecke oder Güter, aber nur relative; hingegen der reine formale Zweck, auf welchen sich alle übrigen beziehen müssen, ist nur Einer, die übrigen sind nur einzelne Fälle, an denen der formale Zweck realisirt wird. So entsteht der Begriff eines Systems von Zwecken, wo durch einen Zweck alle übrige bestimmt und auf eine nähere oder entferntere Art mit ihm verknüpft sind.

Vergleicht man die Zwecke, in Beziehung auf ein System, mit einander, so sind sie höher, größer, wichtiger oder niedriger, kleiner, unwichtiger, je nachdem sie in näherer oder entfernterer Beziehung auf den Einen Zweck, der sie alle bestimmt, stehen, mehr oder weniger zur Realisirung desselben beitragen. Dieser Eine Zweck, auf den sich alle beziehen, und durch welchen alle auf negative oder positive Weise bestimmt sind, heißt der höchste, größte, wichtigste Zweck, und er ist das entweder relativ und bedingt, oder absolut und unbedingt.

Zwecke sind einander subordinirt, wenn einer den andern als Grund bestimmt. Die Subordination ist positiv, wenn der eine Zweck den andern als ein Mittel bestimmt, negativ aber, wenn der eine den andern nur unter dem Bedinge zuläßt, daß er neben ihm bestehen könne; sie ist mittelbar oder unmittelbar, je nachdem die Zwecke mit oder ohne Zwischenzwecke zu einander verknüpft sind.

Zwecke sind verträglich oder widerstreitend; die verträglichen, wenn sie nicht subordinirt sind, heißen coordinirt, und können doch in andrer Rücksicht subordinirt seyn.

Hauptzweck heißt der, um dessentwillen die übrigen, d. i. Nebenzwecke, aufgeopfert werden müssen. Mittelzweck heißt der, der einem andern wieder als Mittel dient; der aber keinem andern als Mittel dient, heißt (Zweck an sich) Endzweck.

Die Kollision der Zwecke entscheidet sich durch die Regel: der niedrigere, kleinere, unwichtigere weicht dem höhern, größern, wichtigern, der zufällige dem nothwendigern, der Nebenzweck dem Hauptzweck, und alle übrigen Zwecke dem Endzwecke.

Die Mittel, in Hinsicht auf ihre Tauglichkeit zu Zwecken, sind

1) allgemeine oder besondere, je nachdem sie allemal oder nur in einzelnen Fällen den Zweck befördern;

2) positiv oder negativ, je nachdem sie entweder den Zweck unmittelbar befördern oder nur Hindernisse wegräumen;

3) wesentlich oder nicht, nothwendig oder nicht, je nachdem der Zweck nur allein durch sie oder durch andere Mittel als erreichbar vorgestellt wird.

Fruchtbar heißt ein Mittel, wenn es viele Zwecke befördert; einfach, wenn es nicht vieler Zurüstungen bedarf; passend, wenn es nichts Zweckloses oder Zweckwidriges enthält; sicher, wenn es gewiß die Zwecke befördert. Mehrere Mittel, sofern sie zusammen Einen Zweck hervorbringen, sind verknüpft, und zwar entweder durch Subordination oder durch Coordination. Hauptmittel ist das, ohne welches der Zweck gar nicht würklich werden würde.

Die Kollision der Mittel entscheidet sich nach dem Princip; das allgemeine, positive, wesentliche, nothwendige, fruchtbare, passende, sichere u. s. w. geht vor dem besondern, negativen u. s. w.

Zweck und Mittel sind, in Hinsicht auf das Sittengesetz, moralisch gut oder böse oder gleichgültig (erlaubt).

Ein Zweck, als Bestimmungsgrund des Willens gedacht, heißt Antrieb, und dieser wird vorgestellt entweder sinnlich durch Gefühle, da er dann sinnliche Triebfeder heißt, oder von der Vernunft durch den Begriff des Objekts, und dann heißt er vernünftiger Bewegungsgrund. Die Bewegungsgründe sind daher, wie die Zwecke, gut oder böse, oder moralisch gleichgültig.

Die Verbindlichkeit zu den Zwecken schließt in sich die Verbindlichkeit zu den nothwendigen Mitteln.

II.

Vom moralischen Urtheile.

Ein moralisches Urtheil ist dasjenige, wodurch der Werth einer freien Handlung und eines freien Wesens bestimmt wird. Der Werth überhaupt ist die Größe der Güte eines Dinges und ist entweder absolut, d. i. innerlich (Würde), oder relativ, d. i. äußerlich (Preis).

Alle relative Güte der Dinge besteht in ihrer Beziehung auf die Neigungen, und darnach allein kann ihr Preis bestimmt werden. Der ist nun entweder ein allgemeiner Preis (Marktpreis), wenn das Ding mit den Neigungen Aller auf gleiche Art zusammenhängt; oder ein besonderer (Affektionspreis), wenn er nur für diesen oder jenen der besondern Neigung wegen gilt.

Was einen absoluten innern Werth hat, folglich um sein selbst willen und nicht um seiner Brauchbarkeit willen, geschätzt wird, kann durch etwas anderes nie ersetzt werden. Aber mehrere Dinge, die einen absoluten Werth haben, können gleichwohl unter einander verglichen werden, indem der innere Werth des einen größer seyn kann, als der des andern, ohne daß sie deswegen statt einander gesetzt werden können.

Alle moralische Wesen haben einen absoluten Werth oder eine Würde in sich, denn sie besitzen Freiheit, welche etwas Absolutes ist, sie sind daher Personen, die niemals wie Sachen vertauscht werden können.

Es kann die Größe des moralischen Werths auf eine doppelte Art bestimmt werden,

1) durch Vergleichung desselben mit der höchsten moralischen Würde, die in der vollkommnen Moralität besteht, Heiligkeit genannt;

2) durch etwas Ungleichartiges, das aber mit dem sittlichen Werth in Proportion gedacht wird, das ist Glückseligkeit. Man kann aber nicht durch das Daseyn der Glückseligkeit in einem Subjekt dessen Moralität bestimmen, sondern nur, wenn sein sittlicher Werth schon bestimmt ist, ob und in wie weit in einer sittlichen Ordnung die Glückseligkeit zu demselben passe, oder in wie weit es der Glückseligkeit würdig sey, ausmachen.

Jemand verdient, sagt man, durch seine Handlungen etwas, wenn die Vernunft urtheilt, daß ihm nach der Vernunft etwas Angenehmes und Nützliches, oder Unangenehmes und Schädliches widerfahren müsse. Die Eigenschaft einer Person, weswegen sie von der Vernunft für würdig gehalten wird, Glückseligkeit zu genießen, heißt ihr moralisches Verdienst; die Eigenschaft aber, wornach sie der Glückseligkeit unwürdig befunden wird und Unglück verdient, heißt ihre moralische Schuld (Verschuldung). Verdienst und Schuld

also bestehen in der Moralität und Immoralität freier Wesen, und in deren Verhältnisse zur Glückseligkeit und zum Unglück, Wohl und Wehe.

Beide Begriffe gründen sich auf den Begriff von einer moralischen Ordnung, den die Vorstellung der moralischen Wesen, in Verbindung mit der Natur, nothwendig herbeiführt, in welcher Ordnung die Grade der Sittlichkeit und Unsittlichkeit die Gründe seyn müssen, welche die Grade der Glückseligkeit oder des Unglücks mit dem Subjekt vereinigen.

Das Urtheil, wodurch ein vernünftiges Wesen für die freie Ursache (den Urheber) einer Handlung oder der Folgen erklärt, und deren Verdienst oder Schuld bestimmt wird, heißt die moralische Zurechnung (Imputation), und diese ist ein moralisches Urtheil.

Zur Zurechnung wird also erfordert,

1) daß die Handlung von der Freiheit herrühren könne;

2) daß man den dabei möglichen Grad von der Würksamkeit der Vernunft erkenne, um das Verdienst oder die Schuld der Handlung zu bestimmen.

Bei jeder Handlung, die zugerechnet

werden soll, ist also zu unterscheiden und zu untersuchen,

1) ob und in wie weit sie von der Freiheit herrühre, und

2) ob sich die Freiheit nach sittlichen oder unsittlichen Principien bestimmt habe, und wie groß ihr Antheil an der Handlung sey.

Das erste heißt die Zurechnung der That, das andere die Zurechnung zum Verdienste oder zur Schuld (Vergeltung).

Frei oder im Besitze der Freiheit ist jedes vernünftige Wesen, das sich des Sittengesetzes bewußt ist oder bewußt werden kann. Das kann aber jeder Mensch, sobald er, vermöge der physischen Bedingungen, als vernünftig erscheinen kann. In diesem Falle wird also allemal vorausgesetzt, daß er das thun kann, was er thun soll, d. h. daß er frei ist.

Was nun von der Freiheit abhängt, wird als That zugerechnet. Handlungen aber und deren Folgen, die gar nicht von der Freiheit eines Subjekts abhängen, können ihm auch nicht zugerechnet werden.

Die Würksamkeit der Freiheit in einem endlichen, d. i. sinnlichen, Wesen, ist unzählig vieler Grade fähig. Eben so ists

auch mit dem Verdienst und der Schuld bewandt, weil beide von jener abhängen.

Anm. Die Freiheit ist ein absolutes Vermögen, insofern sie da, wo sie würkt, immer als ein absolutes Vermögen würkt, und mithin alles Sinnliche zu überwinden vermag. Aber daß sie überhaupt in einem Menschen würken könne, hängt von physischen Bedingungen ab, und was diese nothwendig hervorbringen, ist nicht in der Gewalt der Freiheit. Die Freiheit muß nur so viel würken können, als sie soll.

Um genau zu beurtheilen, wie groß die Würkung der Freiheit, das Verdienst und die Schuld in jedem gegebenen Falle sey, müßte man alle Ursachen, welche an der Bestimmung einer That Theil haben, und zugleich alle mögliche Mittel und Bestandtheile der Glückseligkeit kennen. Denn nur durch solche Erkenntniß würde sich genau bestimmen lassen, 1) wie groß der Antheil der Freiheit an einer Handlung sey; und 2) wie viel Glück und Unglück ihm dafür zu Theil werden könne. Ein solches Urtheil ist aber nur durch einen unendlichen, d. i. göttlichen, Verstand möglich.

Ein endliches und sinnlich vernünftiges Wesen, dem eine vollständige Erkenntniß aller, auf die Handlungen einer Person einfließenden, Ursachen unmöglich ist, kann niemals vollkommen zurechnen. Es kann weder den bestimmten Grad der Freiheit wissen, der bei einer Handlung würksam gewesen, noch den bestimmten Grad des Verdienstes und der Schuld, folglich auch nicht den Grad des moralischen Werthes oder der persönlichen Würde.

Indessen haben wir doch allgemeine Regeln, wornach im Allgemeinen A. die Würksamkeit der Freiheit sowohl, als auch B. der moralische Werth einer Person, und C. ihr Verdienst oder ihre Schuld beurtheilt werden kann; und hat gleich die Subsumtion der einzelnen Fälle unter diese Regeln ihre Schwierigkeiten, so ist sie doch bei der gehörigen Behutsamkeit einer großen Genauigkeit fähig.

A. Der Grad der Freiheit wird von uns allein durch den Grad der Erkenntniß, die ein Subjekt von seiner Pflicht hat, bestimmt werden. Denn, wenn Jemand erkennt, daß er etwas thun soll, so muß er es auch thun können. Da-

her folgen wir bei Beurtheilung des Grades der Freiheit folgenden Regeln:

1) Die Freiheit des Menschen bei seinen Thaten ist größer oder kleiner, je nachdem er deutlicher und bestimmter, oder dunkler und schwankender dabei erkennt, was gut und böse ist; wo aber gar kein Bewußtseyn vom Guten und Bösen ist, da ist auch kein Gebrauch der Freiheit, mithin keine Zurechnung möglich.

2) Je mehr durch physische Ursachen, die nicht in unserer Willkühr stehen, dieses Bewußtseyn gehindert wird, desto mehr wird der Gebrauch der Freiheit verringert; je mehr dasselbe durch natürliche Ursachen vervollkommnet wird, desto größer wird der Gebrauch der Freiheit. Bei der mehr ausgebildeten Vernunft wird auch ein größerer Gebrauch der Freiheit vorausgesetzt.

B. Der moralische Werth einer Person überhaupt ist so groß, als die Würksamkeit ihrer reinen praktischen Vernunft, und ihrer Freiheit nach sittlichen Principien, welche Würksamkeit man aus ihren Würkungen, d. i. den legalen Handlungen, schließt. Im Allgemeinen urtheilen wir nach folgender Regel: 1) Je beharrlicher und stärker

der Grund zu sittlichen oder unsittlichen Handlungen ist; 2) je mehrere er hervorbringt, und 3) je gewisser sie erfolgen, je mehrere und stärkere Schwierigkeiten und Hindernisse er überwindet, desto größer ist der moralische Werth oder die moralische Niederträchtigkeit einer Person. Im Besondern urtheilen wir nach folgenden Regeln:

1) Eine Person, deren Handlungen alle gesetzmäßig sind, hat den höchsten moralischen Werth, und je mehr gesetzmäßige Handlungen einem Menschen beigelegt werden müssen, desto höher muß sein moralischer Werth angeschlagen werden. Dagegen je seltner die Handlungen eines Menschen mit dem Sittengesetze übereinstimmen, desto kleiner ist sein moralischer Werth.

2) Je mehr ein Mensch blos seinen physischen Regungen folgt, desto geringer ist sein moralischer Werth, wenn diese auch zufälliger Weise legale Handlungen hervorbringen sollten, und desto kleiner der Unwerth der bösen Handlungen.

3) Je größer die Freiheit ist, mit welcher eine Person unmoralisch handelt, desto größer ist ihre Niederträchtigkeit.

Hieraus ergeben sich die Regeln zur Beurtheilung des sittlichen Werths der einzelnen Handlungen. Die allgemeinsten sind:

1) Keine Handlung, die illegal ist, kann einen moralischen Werth haben.

2) Jede aus moralischen Bewegungsgründen entsprungene Handlung hat einen sittlichen Werth, wenn gleich andere sittliche Triebfedern Mitursachen daran gewesen.

3) Je nachdem die moralischen Gründe einer Handlung mehr oder weniger würksam gewesen, ist der moralische Werth der Handlung größer oder kleiner. Daß aber moralische Gründe bei der Handlung würksam gewesen, vermuthet man, wenn die Folgen der Handlung mit den moralischen Ursachen übereinstimmen.

4) Jede illegale Handlung, wenn sie aus Freiheit herrührt, verräth Immoralität, und zwar eine desto größere, je häufiger die illegalen Handlungen und je unsittlicher ihre Ursachen sind.

Allgemeine Klage, daß die Welt nach dem Ausgange und nicht nach der Absicht urtheilt. Die Natur hatte dabei wohlthätige Zwecke, warum sie unser sittliches Di-

judikationsvermögen so gebildet hat. Nur schädliche oder Schaden drohende Handlungen hat der Urheber der Natur zu den gebilligten Gegenständen der Strafe gemacht; Gesinnungen aber und Absichten, obgleich sie die ganze Schuld ausmachen, hat er der menschlichen Gerichtsbarkeit entrückt: warum? er wollte die Menschen so wenig als möglich unglücklich haben. Eben so ists zu dem Zwecke dienlich, Unthätigkeit zu verhüten, daß die Natur es so gemacht hat, daß weder ein Mensch selbst, noch Andere, mit seinem Betragen zufrieden sind, wenn er die noch so löblichen Absichten seines Lebens nicht realisirt hat. Auch das hat Nutzen, daß das casualiter zugefügte Uebel für den Urheber als ein Unglück angesehen wird. Dabei hat Gott die Tugend doch nicht ohne Trost gelassen.

C. Da von der Würksamkeit der Freiheit nach sittlichen und unsittlichen Grundsätzen ganz und gar Verdienst und Schuld abhängen, so muß jeder freien Handlung ein gewisser Grad des Verdienstes oder der Schuld beigemessen werden. Allgemeine Regeln aus dem Vorigen.

1) Je stärker und wichtiger pflichtmäßige Handlungen sind, und je weniger und geringer

ringer die natürlichen Ursachen zu solchen Handlungen, und je mehr Hindernisse und Schwierigkeiten dabei zu besiegen sind, desto größer ist ihr moralisches Verdienst.

2) Je stärkern und wichtigern Pflichten pflichtwidrige Handlungen widersprechen, je mehrere und stärkere natürliche (innere und äußere) Ursachen zu den legalen Handlungen da sind und den illegalen entgegen arbeiten; je leichter also (den allgemeinen natürlichen Ursachen nach) die legalen, und je schwieriger die illegalen Handlungen zu begehen sind, desto größer ist die moralische Schuld der illegalen Handlungen.

Hieraus ergeben sich Folgen, die im gemeinen Leben zu Obersätzen bei zurechnenden Urtheilen dienen.

1) Ein durchgängig legales Betragen wird zum Verdienst gerechnet, ein durchgängig illegales, so stark auch die physischen Gründe dazu mögen gewesen seyn, zur Schuld.

Anm. Physische Gründe sind Körper, Erziehung, Alter, Stand, Verwandtschaften, Verbindungen, Lebensart, Regierungsform.

2) Legale Handlungen, wenn sie aus

Neigung allein geschehen, werden für weniger verdienstlich geachtet.

3) Ueberlegte Handlungen werden mehr als unüberlegte (aus Affekt entstandene) zugerechnet, ferner freiwillige, d. i. ohne äußern Zwang, aus freier Entschließung gethane, mehr als solche, wobei Zwang statt fand; endlich je weniger physische Gründe bei einer Handlung gewürkt, und je mehr physische Gründe für das Gegentheil einer Handlung da waren, desto mehr wird sie zugerechnet.

4) Folgen, die sich nach Gründen voraussehen ließen, werden zugerechnet, gänzlich zufällige, die sich gar nicht vorhersehen ließen, sind nicht zurechnungsfähig.

5) Die Handlungen eines vernünftigen Wesens werden dem andern zugerechnet, in wie weit dieß die freie Ursache von jenem ist, und je mehr die Handlungen des einen von dem andern abhängen, desto mehr werden sie ihm zugerechnet.

6) Je mehr oder weniger Jemandem seine eigne Handlungen zugerechnet werden, desto mehr oder weniger sind ihm auch fremde Handlungen, woran er, als freie Ursache, Theil hat, zuzurechnen.

Die Handlungen eines Dritten, wovon

du gar keine freie Ursache gewesen bist, können dir auch gar nicht zugerechnet werden.

Sobald wir Jemandem Verdienst und Schuld beilegen, bestimmen wir, daß nach einer moralischen Ordnung ihn nothwendig ein gewisser, seinem Verdienste oder seiner Schuld proportionirter Theil von Glück oder Unglück, Wohl oder Wehe zukommen müsse, daß er durch das Verdienst sich einer Portion physischer Güter würdig gemacht, durch die Schuld aber sie in einem sittlichen Reiche verwürkt habe und physische Uebel verdiene.

Anm. So wie es der sittlichen Ordnung nicht widerspricht, daß Wesen existiren, die des Wohls und Wehes empfänglich sind, ohne deswegen moralische Wesen zu seyn, so brauchen auch vernünftige Wesen nicht gerade alles Wohl verdient und alles Wehe verschuldet zu haben, das sie betrifft, indem auch Beides Mittel zu natürlichen Zwecken seyn kann.

Nennt man eine Belohnung oder Bestrafung natürlich, in wiefern das Glück oder Unglück aus dem Naturgesetz ein nothwendiger Erfolg ist, so

ist keine Belohnung und Bestrafung natürlich; sie sind sämmtlich positiv, d. i. müssen erst bei vorkommenden Fällen von einem vernünftigen Wesen bestimmt werden.

Wer urtheilen will, welche Belohnung und Bestrafung vollkommen gerecht sey, muß das Verdienst und die Schuld, so wie die physischen Güter und Uebel, muß also sowohl das Subjekt, als alle Objekte, vollständig kennen. Das kann kein Mensch, eine vollkommne, gerechte Vergeltung läßt sich daher nur durch Gott als möglich denken. Vollkommen genau also kann kein Mensch bestimmen, wie viel er selbst oder ein Anderer durch seine Handlungen verdient oder verschuldet habe, wie groß sein sittlicher Werth oder Unwerth bei einer Handlung gewesen sey; er kann das immer nur vergleichungsweise thun.

In einer sittlichen Ordnung ist Vergeltung nothwendig, und da sie nach sittlichen Gesetzen vertheilt werden muß, so kann unmöglich Einer statt eines Andern belohnt und bestraft werden.

In dem äußern Gerichte wird entweder blos das Verdienst und die Schuld, der sittliche Werth und Unwerth einer Per-

son und Handlung bestimmt, oder es wird auch Vergeltung erkannt und ausgeführt. Vergeltung, d. i. Belohnung und Bestrafung können den Zweck einer vollkommnen Sittlichkeit nie erreichen. Belohnungen der Menschen können nur Mittel seyn, für eine moralische Handlungsweise auch die Neigung zu erregen, ihre Bestrafung nur Mittel, von unsittlichen Handlungsweisen durch Furcht abzuschrecken.

Die Vorstellung der Tugend und des Verdienstes erzeugt Achtung, die Vorstellung des Lasters und der Schuld Verachtung. Mit jenem Gefühl ist zugleich der Wunsch verknüpft, daß die Tugend und das Verdienst belohnt, mit diesem der Wunsch, daß das Laster und die Verschuldung bestraft werden mögen; Wünsche, die aus dem Wunsche nach einer moralischen Ordnung herrühren, wornach das Sittengesetz selbst eine Begierde in uns erweckt.

Da zugleich das Sittengesetz ein Grund ist, zu glauben, daß eine solche Ordnung würklich unter einer Gottheit existirt; so entsteht mit der Vorstellung und Achtung der moralischen Ordnung durch das Sittengesetz zugleich auch die Erwartung dieser Ordnung.

Das moralische Beurtheilungsvermögen pflegt man überhaupt einen moralischen Sinn zu nennen, weil die durch die moralischen Urtheile verursachten moralischen Gefühle gemeiniglich eher unterschieden und wahrgenommen werden, als die Urtheile selbst; und daher als Zeichen der Urtheile statt der Urtheile, welche oft dunkel bleiben, in der Erkenntniß häufig gebraucht werden.

Dieser moralische Sinn, auf das Subjekt angewandt, oder das Vermögen, seinen eignen sittlichen Werth oder Unwerth, Verdienst oder Verschuldung, und die proportionirte Vergeltung zu bestimmen, und in Absicht seiner alles so, wie es in einem moralischen Reiche seyn muß, zu erwerben, heißt das Gewissen. Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall des Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen und Verdammen vorhaltende Vernunft. Seine Beziehung ist nicht die auf ein Objekt, sondern aufs Subjekt, also eine Thatsache, nicht eine Pflicht. — Gewissen ist moralische Beurtheilung der eignen Handlungen, vor der That (z. E. ich mache mir ein Gewissen daraus) oder nach der That (z. E. ich habe ein gutes Gewissen). Also Gewissen

ist eine besondere Anwendung der sittlichen Beurtheilung auf das Selbst, da wir sonst auch Handlungen Anderer und auch Handlungen in abstracto beurtheilen können. Es ist nicht erwerblich und es giebt nicht Pflicht, sich eines anzuschaffen. Gewissenlosigkeit ist Hang, sich an das Gewissen nicht zu kehren. Ist Jemand sich bewußt, nach Gewissen gehandelt zu haben, so läßt sich von ihm, was Schuld betrifft, nichts sagen. Das Gewissen ist die letzte Quelle vom Glauben an das Daseyn Gottes.

Gewissen bedeutet

1) Vermögen (facultas),

2) Fertigkeit (habitus),

3) Verfahren (actus) der sittlichen Beurtheilung.

In dem Gewissen unterscheiden wir

1) das moralische Urtheil selbst über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit und die ihnen angemessenen Belohnungen und Bestrafungen;

2) die mit diesem Urtheile verknüpften Gefühle und Erwartungen der sittlichen Folgen in einem moralischen Reiche.

Von dem Gewissen unterscheiden wir die Beurtheilung unserer Selbst und unserer Handlungen in nicht eigentlich sittli-

cher, sondern anderer Hinsicht, a) auf Kunst und Geschmack, b) auf Wissen, Verstand, Witz, c) auf Artigkeit, Vergnügen, Nutzen.

Das Gewissen ist,

A. in Absicht der Erkenntniß der Gesetze sowohl als der Thaten und der Urtheile selbst,

1) klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich;

2) wahr (richtig) oder falsch (irrig). Objektiv kann das Gewissen irren, subjektiv nicht;

3) bestimmt oder unbestimmt;

4) gewiß (zuverläßig), fest oder (probabel) zweifelhaft oder ungewiß.

B. In Absicht auf das Gefühl und die Erwartung,

1) lebhaft oder schwach,

2) ruhig oder unruhig,

3) froh oder ängstlich.

C. In Absicht auf die Gegenstände der Beurtheilung, ist das Gewissen

1) weit oder eng, je nachdem das Subjekt sich nur sehr grobe oder auch die kleinsten moralischen Vergehungen zurechnet;

2) leichtsinnig oder peinlich, je nachdem

es viele böse Handlungen theils gar nicht, theils ohne Mißbilligung bemerkt, oder gleichgültige Handlungen sich zur Schuld zurechnet.

D. In Absicht der Fertigkeit,

1) roh oder zart, je nachdem die Fertigkeit der Beurtheilung noch gering oder stark ist;

2) aufgeklärt, erleuchtet, wenn die Fertigkeit nach richtigen moralischen Grundsätzen zu urtheilen vorhanden ist.

E. Die Eintheilung des Gewissens,

1) in ein gutes und böses;

2) vorhergehendes, begleitendes und nachfolgendes;

3) in wachendes oder schlafendes;

4) in anklagendes — mißbilligendes — entschlagendes — rechtfertigendes — beschönigendes Gewissen läßt sich leicht finden.

F. In Absicht auf Stärke in dem Kampf, knechtisch (welches matt und träg sich überwinden läßt), frei, was immer obsiegt.

Dem gemäß könnte man auch Tugend als die genaueste Gewissenhaftigkeit, sofern sie habituell ist, definiren.

III.

Reine moralische Gesetze.

Das oberste und letzte bei jedem moralischen Bestimmungsgrunde des Willens, und wodurch alles Uebrige, was sonst noch auf den Willen Einfluß haben soll, bestimmt seyn muß, ist das Sittengesetz, als etwas blos Formelles betrachtet.

Also heißt der oberste formale moralische Grundsatz: „Handle nach solchen Maximen, die zugleich für den Willen eines Jeden Maximen, d. i. moralische Gesetze seyn können; oder: Handle so, daß deine Handlungsweise von der Vernunft im Allgemeinen, d. i. von Jedermann gebilligt werden muß.“

Wer diesem Gesetz folgt, der thut das, was Jedermann will; er befolgt also den allgemeinen Willen. Würklich haben alle vernünftige Wesen, als solche, nur Einen Willen; was das eine will, daß es geschehe, will auch das andere, daß es geschehe in der vollkommensten Harmonie.

Es versteht sich von selbst, daß diese Einheit des Willens nicht auf die Objekte, sondern auf die Form der Maximen geht.

Denn ersteres würde, da die mehrsten Objekte nur Einer haben kann, lauter Uneinigkeit des Willens geben. Aber die Einheit der Maxime erfordert, daß, wenn Jemand auch ausschließend ein gewisses Objekt haben will, Jedermann nach der Vernunft wollen könne, daß er sich desselben bediene u. s. w. — — —

Der Moralphilosophie dritter Theil.

Von den Systemen der Moralphilosophie.

I. Von den Fragen, welche in einer Theorie der moralischen Empfindungen untersucht werden sollten.

II. Von den verschiednen Erklärungen, die über die Natur der Tugend gegeben werden.

III. Von den verschiednen Systemen, welche über das Princip der Billigung gebildet werden.

A. Von den Systemen, die das Princip der Billigung von Selbstliebe ableiten;

B. von den Systemen, die die Vernunft zum Princip der Billigung machen;

C. von den Systemen, die die Empfindung zum Princip der Billigung machen.

IV. Von der Manier, in welcher verschiedene Auctoren die praktischen Regeln der Moralität abgehandelt haben.

V. Von den verschiedenen Systemen über die Tugendmittel oder über die Methode, die menschliche Natur zu der Vollkommenheit zu bringen, die uns durch die Tugend vorgehalten wird.

I.

Aus der Smithschen Theorie läßt sich ohne Mühe erklären, was das für eine Absicht der Natur gewesen, die jeden besondern Auctor geleitet hat, sein besonderes System zu bilden. Da alle Systeme, die je in der Welt einigen Ruf gehabt, auf natürliche Principien gegründet sind, so haben sie alle gewissermaaßen Recht. Aber da viele derselben von einer partheiischen und unvollkommnen Ansicht der Natur abgeleitet sind, so haben auch viele derselben in manchen Rücksichten Unrecht.

Bei Behandlung der Principien der Sittlichkeit kommen drei Fragen in Betracht. **Erstens**: worin besteht die Tu-

gend? Oder was ist das für eine Gemüthsfassung und für ein Verhalten, welches den Charakter ausmacht, der der natürliche Gegenstand der Billigung und Achtung ist? Zweitens: welches ist das Seelenvermögen oder die Kraft der Seele, wodurch dieser Charakter, was er auch für einer sey, uns empfohlen wird? Oder wie und wodurch geschieht es, daß die Seele eine Art des Verhaltens der andern vorzieht, die eine recht, die andre unrecht nennt, die eine als den Gegenstand der Billigung, Ehre und Belohnung, und die andere als den Gegenstand von Mißbilligung, Tadel und Bestrafung ansieht. Und drittens: wie entsteht der billigungswerthe und preiswürdige Charakter? Oder wie gelangt der Mensch dazu?

II.

Von den verschiedenen Erklärungen, die über die Natur der Tugend gegeben werden.

Diese Erklärungen lassen sich auf drei verschiedne Klassen bringen.

Nach Einigen besteht die tugendhafte Gemüthsfassung nicht in irgend einer Gat-

tung von Gesinnungen (affections), sondern in der schicklichen Regierung und Leitung aller unserer Gesinnungen, welche tugendhaft oder lasterhaft seyn können, nach dem Gegenstande, nach welchem sie streben, und nach dem Grade von Heftigkeit, womit sie demselben nachstreben. Nach diesen Auctoren also besteht Tugend in Schicklichkeit. Nach andern besteht Tugend in der vernünftigen Verfolgung unseres eigenen privaten Interesse und Glückseligkeit, oder in der schicklichen Regierung und Leitung der selbstischen Gesinnungen, die blos zu diesem Zwecke hinzielen. In der Meinung dieser Auctoren also ist Tugend nichts anders als Klugheit. Andre Auctoren lassen die Tugend nur in den Gesinnungen bestehn, welche auf die Glückseligkeit Anderer abzielen, nicht auf die, welche auf unsere eignen abzwecken. Nach ihnen also ist uninteressirtes Wohlwollen das einzige Motiv, das einer Handlung den Stempel der Tugend aufdrücken kann.

Da alle Gesinnungen zu den selbstischen oder wohlwollenden gehören, so scheint, daß Tugend, wenn sie nicht in Schicklichkeit besteht, entweder in Klugheit oder in

Wohlwollen bestehen müsse. Es wird sich zeigen, daß alle andere Erklärungen, die sich sonst über die Natur der Tugend geben lassen, und die scheinbar von diesen verschieden sind, im Grunde mit einer oder der andern davon zusammen treffen.

A.

Systeme, welche die Tugend in Schicklichkeit setzen.

Nach Plato, Aristoteles und Zeno besteht die Tugend in der Schicklichkeit des Verhaltens oder in der Angemessenheit der Gesinnung, aus welcher wir handeln, zu dem Gegenstand, der sie erweckt.

1) Plato betrachtet die Seele als etwas, ähnlich einem Staate zusammengesetzt, aus drei verschiedenen Ordnungen oder Ständen. Der erste dieser Stände ist das urtheilende Vermögen (Plato nannte es Vernunft), d. i. die Seelenkraft, die da bestimmt nicht nur, was die schicklichen Mittel zur Erreichung irgend eines Endzwecks sind, sondern auch, was für Endzwecke schicklich sind, erwählt zu werden, und was für einen Grad von relativem Werth man auf jeden setzen sollte.

Die

Die verschiedenen Neigungen und Begierden, die natürlichen Unterthanen dieses regierenden Princips, die aber wider ihre Regenten zu rebelliren pflegen, brachte er in zwei Klassen: 1) Die erste enthält die Leidenschaften, die sich auf Stolz und Rache (pars irascibilis animae) gründeten; Herrschsucht, Ehrliebe, Muth, Scheu vor Schande, Sehnsucht nach Sieg, Ueberlegenheit, Rache. 2) Die zweite bestand aus den Leidenschaften, die sich auf Liebe zum Vergnügen (pars concupiscibilis animae) gründen, wie körperliche Begierden, Verlangen nach Gemächlichkeit, Sicherheit und allen sinnlichen Befriedigungen.

Selten brechen wir den Plan des Verhaltens, den das regierende Princip vorschreibt, außer wenn wir von einer oder der andern dieser zwei Gattungen von Leidenschaften dazu angestiftet werden. Gleichwohl sind diese beiden Ordnungen der Leidenschaften als nothwendige Theile der menschlichen Natur zu betrachten; denn die erstere sey uns gegeben, um uns vor Beleidigungen zu bewahren, unsere Würde in der Welt zu behaupten, und nach dem, was edel und ehrenvoll ist, streben zu ma-

chen; die andere, für die Erhaltung und Bedürfnisse des Lebens und Leibes zu sorgen.

In der Stärke, Schärfe und Vollkommenheit des regierenden Princips setzte Plato die wesentliche Tugend der Klugheit, die nach ihm besteht in einer richtigen und deutlichen, auf allgemeine und wissenschaftliche Ideen gegründeten Einsicht der Zwecke, die es schicklich wäre sich vorzusetzen, und der Mittel, die schicklich wären, selbige zu erreichen.

Wenn die erste Gattung von Leidenschaften den erforderlichen Grad von Stärke und Festigkeit hätten, um unter der Leitung der Vernunft alle Gefahren in dem Nachstreben nach dem, was edel und ehrenvoll ist, zu verschmähen; so machte dieß die Tugend der Tapferkeit und Großmüthigkeit (magnanimitas, Hochherzigkeit) aus. Diese Art von Leidenschaften wurde als die edlere angesehen, und als die Gehülfinnen der Vernunft in manchen Fällen, um die niedrigen und thierischen Begierden zu hemmen, weil man bemerkte, daß wir oft über uns selbst zürnen, oft die Gegenstände unserer eignen Rache und Unwillens werden, wenn die Liebe zum Vergnügen

uns anstiftet, etwas zu thun, das wir mißbilligen.

Wenn alle diese drei Theile unserer Natur in vollkommner Eintracht wären, so daß 1) weder die zürnenden, noch die begehrenden Leidenschaften jemals nach einer Befriedigung zielten, die die Vernunft nicht billigte, und 2) daß die Vernunft nie etwas beföhle, was nicht diese von selbst willig wären zu leisten; so machte diese glückliche harmonische Gemüthsfassung die Tugend aus, die Plato σωφροσυνη nannte.

Wenn jede von den drei Seelenvermögen sich auf sein eigentliches Amt beschränkte, ohne in das Amt der beiden andern eingreifen zu wollen; wenn nicht nur Vernunft regierte und Leidenschaft gehorchte, sondern auch jede Leidenschaft ihre eigentliche Schuldigkeit thäte und sich gegen ihren schicklichen Gegenstand leicht und unweigerlich und mit dem Grade von Kraft und Nachdruck äußerte, der dem Werthe dessen, was verfolgt wird, angemessen wäre, so bestände darin jene vollständige Tugend, jene vollkommne Schicklichkeit des Verhaltens, die Plato nach eignen alten Pythagoräern δικαιοσυνη (Rechtschaffenheit) nannte.

Das Wort Gerechtigkeit im Deutschen, wie δικαιοσυνη im Griechischen, hat mehrerlei Bedeutungen. In einem Sinne nennt man uns gerecht gegen unsern Nachbar, wenn wir uns enthalten, ihm irgend Schaden zu thun an seiner Person, seinem Vermögen, seinem Ruf. Die Beobachtung dieser Gerechtigkeit darf erzwungen und ihre Verletzung bestraft werden. In einem andern Sinne, sagt man, wir seyen nicht gerecht gegen unsern Nachbar, wenn wir nicht gegen ihn alle die Liebe, Ehrfurcht und Achtung hegen, die sein Charakter, seine Lage und seine Verbindung mit uns es schicklich und angemessen für uns machen, zu empfinden, und wenn wir nicht dem gemäß handeln. In diesem Sinne sagt man, wir seyen ungerecht gegen einen Mann von Verdienst, der mit uns verbunden ist, so sehr wir uns auch enthalten, ihm in irgend einem Betracht zu schaden, wenn wir uns nicht würklich anstrengen, ihm zu dienen und ihn in die Lage zu setzen, in welcher der unpartheiische Zuschauer sich freuen würde, ihn zu sehen. Der erste Sinn des Worts stimmt mit dem überein, was Aristoteles und die Scholastiker justitia commutativa, und

was Grotius iustitia expletrix nennt, welche darin besteht, daß man sich enthalte von allem, was des Andern ist, und daß man willig thue, was man mit Schicklichkeit gezwungen werden kann zu thun. Der andere Sinn des Worts trifft überein mit dem, was Einige iustitia distributiva, und was Grotius justitia attributrix nennt, welche in dem schicklichen Wohlthun oder darin besteht, daß wir das Unsrige anständig gebrauchen, und zu solchen Zwecken der Mildthätigkeit und Edelmüthigkeit anwenden, zu welchen es in unserer Lage am angemessensten ist, daß es angewandt werde. Noch einen dritten Sinn giebt es, worin das Wort Gerechtigkeit gebraucht wird, und worin man von uns sagt, daß wir ungerecht sind, wenn wir nicht jeden besondern Gegenstand mit dem Grade von Achtung schätzen oder mit dem Grade von Eifer verfolgen, den derselbe dem unpartheiischen Zuschauer scheint, würklich zu verdienen oder natürlicher Weise erwecken zu müssen. So sagt man, wir seyen ungerecht gegen ein Gedicht oder ein Gemälde, wenn wir es nicht genug bewundern, wir seyen ungerecht gegen uns selbst, wenn wir auf einen besondern

Gegenstand des Selbstinteresses nicht hinlänglich aufmerksam zu seyn scheinen. In diesem Sinne heißt Gerechtigkeit so viel als genaue Schicklichkeit des Verhaltens und Betragens, und befaßt in sich nicht nur die Pflichten der justitia commutativa und distributiva, sondern jeder andern Tugend, der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit.

Offenbar ist es dieser letztere Sinn, in dem Plato seine δικαιοσυνη nimmt, die daher nach ihm die Vollkommenheit jeder Art von Tugend befaßt.

So besteht also, nach Plato, die Tugend, oder der billigungswerthe Charakter, in der Gemüthsverfassung, in welcher jedes Vermögen sich in seine schickliche Sphäre einschränkt, ohne in die des Andern einzugreifen, und sein Amt genau mit dem Grade von Stärke und Nachdruck verrichtet, der dazu gehört. Offenbar trifft diese seine Erklärung in jedem Betracht mit dem überein, was wir oben über die Schicklichkeit des Verhaltens sagten.

2) Die Tugend besteht, nach dem Aristoteles, in der Fertigkeit des Maaßhaltens nach der richtigen Vernunft. Nach ihm liegt jede Tugend in der Mitte zwischen

zwei entgegengesetzten Lastern, wovon das eine darin verstößt, daß man zu sehr, daß andere darin, daß man zu wenig von einer besondern Art von Objekten afficirt wird. So liegt Tapferkeit zwischen Feigheit und Verwegenheit, wovon die eine darin verstößt, daß man zu sehr, die andere darin, daß man zu wenig gerührt wird von Gegenständen der Furcht. So liegt Frugalität zwischen Geiz, der in einem Exceß, und zwischen Verschwendung, die in einem Defekt der schicklichen Aufmerksamkeit auf die Gegenstände des Selbstinteresses besteht. Großmüthigkeit liegt zwischen Arroganz und Kleinmuth, einem Exceß und Defekt des Gefühls von unserm eignen Werth.

Offenbar stimmt diese Erklärung von der Tugend genau mit dem, was über die Schicklichkeit und Unschicklichkeit des Verhaltens gesagt worden ist. Nach Aristoteles freilich bestand die Tugend nicht sowohl in jenen mäßigen und rechten Gesinnungen, als in der Fertigkeit dieser Mäßigung. Um das zu verstehen, merke man sich, daß die Tugend betrachtet werden kann entweder als die Beschaffenheit einer Handlung, oder als die Beschaffenheit einer Person.

Im ersten Fall besteht sie selbst, nach Aristoteles, in der vernünftigen Mäßigung der Gesinnung (affection), von welcher die Handlung herrührte, es mag diese Mäßigung habituell der Person seyn oder nicht. Im andern Fall besteht sie in der Fertigkeit dieser vernünftigen Mäßigung. Wenn wir einen Charakter liebreich oder edelmüthig oder tugendhaft nennen, so wollen wir andeuten, daß die durch jede dieser Benennungen ausgedrückte Gemüthsverfassung (Disposition) die übliche und gewöhnliche Gemüthsverfassung der Person ist. Aber einzelne Handlungen von edelmüthiger, liebreicher, tugendhafter Art sind von wenig Belang, zu zeigen, daß dieß der Fall ist. Wäre eine einzelne Handlung hinreichend, den Charakter einer Tugend auf den Thäter aufzuprägen, so könnte der nichtswürdigste Mensch Anspruch auf alle Tugenden machen, weil es keinen Menschen giebt, der nicht bei manchen Gelegenheiten mit Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit gehandelt hat.

Aber obgleich einzelne Handlungen, wie löblich sie auch seyn mögen, sehr wenig Ruhm auf die Person bringen, die sie verrichtet hat, so wird doch durch eine ein-

zelne lasterhafte That, die von Jemanden verrichtet wird, dessen Verhalten gewöhnlich sehr regelmäßig ist, unsere Meinung von seiner Tugend seht vermindert und manchmal ganz zerstört. Eine einzige Handlung dieser Art beweiset nehmlich genugsam, daß seine Fertigkeiten nicht vollkommen sind, und daß man sich weniger auf ihn verlassen kann, als man nach dem gewöhnlichen Gange seines Betragens geneigt gewesen wäre zu denken. Auch wollte Aristoteles, als er die Tugend in praktischen Fertigkeiten bestehen ließ, damit vermuthlich die Lehre des Plato bestreiten, der der Meinung gewesen zu seyn scheint, daß richtige Gesinnungen und vernünftige Urtheile, betreffend das, was schicklich zu thun oder zu lassen wäre, allein hinreichten, die vollkommenste Tugend auszumachen. Die Tugend, meinte Plato, könnte wie eine Art von Wissenschaft betrachtet werden, und Niemand, dachte er, könnte deutlich und demonstrativisch einsehen, was Recht und Unrecht wäre, und nicht darnach handeln. Leidenschaft konnte wohl machen, daß wir zweifelhaften und ungewissen Meinungen entgegen handelten, aber nicht deutlichen und überzeugenden Urtheilen. Aristoteles

hingegen meinte, keine Ueberzeugung des Verstandes wäre fähig, eingewurzelte Fertigkeiten zu übermögen, und gute Sitten entsprängen nicht aus Erkenntniß, sondern aus Handlungen.

Das Aristotelische Princip.: Tugend sey Fertigkeit, die Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen zu halten, wovon das Eine in dem Uebermaaß, das Andere in einem zu geringen Grade, oder gar Mangel desjenigen Triebes oder Bestrebens, welches bei der Handlung zum Grunde liegt, besteht, ist unbestimmt und zum Theil falsch; denn 1) was heißt das, nicht zu Viel und nicht zu Wenig? 2) Einsicht, Weisheit, Muth (denn Verwegenheit ist nicht Uebermaaß von Muth, sondern halb verzweifelnde Schwäche), Gerechtigkeit und überhaupt alle Vollkommenheit absoluter Art, soll nicht in der Mitte stehen bleiben, und hat kein Uebermaaß. Ja 3) selbst bei der Mäßigung besteht das Wesen der Tugend nicht in der Einschränkung, sondern in der schicklichen Uebereinstimmung unserer Begierden und Handlungen mit a) der Beschaffenheit unserer selbst, als des handelnden Wesens, b) mit den Zwecken unserer Handlungen, c) mit den begleiten-

den und auf den Zweck würkenden Ursachen.

Im Grunde bezieht sich das Aristotelische Princip hauptsächlich auf den Körper und nur vermittelst desselben. auch auf den Geist.

So wenig Tugend durch einen gewissen Mittelgrad erklärt werden kann (temperantia mediocritas in appetendo), so wenig soll das Laster durch excessus und defectus (z. E. prodigialitas est excessus, avaritia defectus) definirt werden.

Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß in der specifischen Qualität derselben (Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden. Z. E. Wirthlichkeit kann als Tugend nicht entstehen durch die allmählige Verminderung von Geiz und Verschwendung. — Alle ethische klassische Formeln: medio tutissimus ibis etc. sind schaal; denn

1) wie soll man dieß Mittlere angeben? Maxime des Geizes ist, den Zweck des Vermögens im Besitz, nicht im Genuß, zu setzen. — Verschwendung ist Maxime, den Gebrauch des Vermögens, ohne Rücksicht auf die Erhaltung, zum alleinigen

Zweck zu machen. Selbstschätzung ist Maxime, richtig zu schätzen, nicht das Physische für moralisch, nicht das Moralische dem specifischen und graduellen Werth nach unrichtig zu taxiren.

2) Fertigkeit ist Leichtigkeit zu handeln, oder subjektive Vollkommenheit der Willkühr. Aber nicht jede solche Leichtigkeit ist eine freie (habitus libertatis), denn wenn sie Angewohnheit ist, d. i. durch Wiederholung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit der Handlung, so ist sie nicht aus der Freiheit hervorgehend, also nicht moralisch. Tugend also definirt man nicht wohl durch Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen, wohl aber, wenn man hinzusetzt, sich durch die Vorstellung des Gesetzes zu bestimmen; denn da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit, nicht des Handelns oder Beliebens, sondern des Willens, d. i. des mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein gesetzgebenden Begehrungsvermögens.

Die reine Freiheit ist Bedingung aller Tugendpflicht (so wie Gewissen Bedingung aller Pflicht). Zur innern Freiheit aber gehört 1) seiner selbst in jedem Fall Meister zu seyn (animus sui compos), und 2)

über sich selbst Herr zu seyn (imperium in semet ipsum), d. i. seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. Die Gemüthsart (indoles) in diesen beiden Zuständen ist edel (erecta), im entgegengesetzten Fall unedel (abjecta, serva).

3) Nach Zeno, dem Stifter der stoischen Lehre, war jedes lebendige Wesen durch ein eingepflanztes Princip der Selbstliebe empfohlen seiner eignen Sorge, damit es nicht nur sein Daseyn, sondern auch alle verschiedene Theile seiner Natur in dem vollkommensten Zustande zu erhalten streben möchte.

Die Selbstliebe des Menschen umfaßte, so zu sagen, seinen Leib und alle Theile desselben, seine Seele und alle ihre Vermögen und Kräfte, und verlangte, diese Bestandstücke seines Selbst alle in ihrem besten Stande zu erhalten. Was zu diesem Zweck diente, wäre ihm daher von der Natur selbst empfohlen, und was diesem Zweck widerstritte, als verwerflich ausgezeichnet. So werden Gesundheit, Gewandtheit des Körpers sowohl, als die äußern Vortheile, die zu jener behülflich sind, Vermögen, Macht, Ehre, die Ach-

tung und Liebe derer, mit denen wir le⸗ben, uns von der Natur selbst als wähl⸗bare und als solche Dinge vorgehalten, de⸗ren Besitz dem Mangel vorzuziehen sey. Auf der andern Seite Krankheit, Schwach⸗heit, Unbehülflichkeit, Leiden des Körpers sowohl, als alle die Nachtheile, welche zu jenen Anlaß geben, Armuth, Mangel an Auktorität, Verachtung oder Haß derer, mit denen wir leben, werden uns auf glei⸗che Art von der Natur als Dinge, die zu scheuen und zu meiden wären, ausgezeich⸗net. In jeder von diesen zwey Klassen von Gegenständen wären einige mehr wählbar oder mehr verwerflich, als andere in der⸗selben Klasse. So ist in der ersten Klasse Gesundheit vorzüglicher als Stärke, und Stärke vorzüglicher als Gewandtheit, Ruf mehr als Macht, Macht mehr als Reich⸗thum wählbar. Und so ist in der zweiten Klasse Krankheit mehr zu meiden, als Un⸗behülflichkeit des Körpers, Schimpf mehr als Armuth, und Armuth mehr als Ver⸗lust von Macht. Tugend und Schicklich⸗keit des Verhaltens bestehe in Erwählung und Verwerfung aller verschiedenen Objekte und Umstände, je nachdem sie von Natur mehr oder weniger zu Gegenständen der

Wahl und Verwerfung gemacht worden. Durch Erwählung und Verwerfung mit dieser richtigen und genauen Einsicht, dadurch, daß wir auf jeden Gegenstand den abgemessenen Grad von Aufmerksamkeit wendeten, den derselbe nach Maaßgabe der Stelle, welche er in dieser natürlichen Stufenleiter der Dinge einnähme, verdiente, behaupteten wir die vollkommne Richtigkeit des Verhaltens, die das Wesen der Tugend ausmachte. Das war es, was die Stoiker nannten constanter (folgerecht, bündig) vivere, vivere secundum naturam, und die Gesetze beobachten, die die Natur, oder der Urheber der Natur, zu unserm Verhalten vorgeschrieben.

So weit ist die stoische Idee der Schicklichkeit und Tugend nicht sehr verschieden von der, die die alten Peripatetiker unterhielten.

Unter jenen vorzüglichen Gegenständen, die die Natur uns als wählbar empfohlen hätte, wäre die Wohlfahrt unserer Familie, unserer Verwandten, unserer Freunde, des Landes, des Menschengeschlechts und des Weltalls. Auch hätte die Natur uns gelehrt, daß, so wie die Wohlfahrt von Zweien der von Einem vorzuziehen ist, die Wohlfahrt

von Vielen oder Allen noch unendlich vorzüglicher seyn müsse, daß folglich, da jeder Mensch nur Einer wäre, seine Wohlfahrt, so oft sie unzusammenbestehend mit dem Ganzen oder einem beträchtlichen Theile des Ganzen wäre, selbst nach seiner eignen Wahl dem weichen müßte, was so sehr viel vorzüglicher wäre. Nun könnten wir, da alle Begebenheiten dieser Welt von der Vorsehung eines weisen, mächtigen und guten Gottes geführt werden, überzeugt seyn, daß Alles, was sich ereignete, zur Wohlfahrt und Vollkommenheit des Ganzen abzweckte. Wenn wir selbst also in Armuth, Krankheit, oder andere Widerwärtigkeiten geriethen, so sollten wir zuerst unsere äußerste Mühe anwenden, so weit Gerechtigkeit und unsere Pflicht gegen Andere es erlauben, uns aus dieser unangenehmen Lage zu retten. Fänden wir aber dieß unmöglich, so sollten wir uns damit zufrieden stellen, daß die Ordnung und Vollkommenheit des Weltalls erforderte, daß wir mittlerweile in der Lage ausdauern sollten, ja wir sollten eben darum, weil wir als ein unbedeutender Theil gewürdigt worden, zum Besten des Ganzen beizutragen, unsere Lage mit Wohlgefallen betrach-

trachten, wofern wir jene vollständige Schicklichkeit und Richtigkeit der Gesinnung und des Verhaltens behaupten wollen, worin die Vollkommenheit unserer Natur besteht. Zeigte sich keine Gelegenheit, uns herauszuwickeln, so wäre es freilich unsere Pflicht, sie zu ergreifen. Offenbar forderte dann die Ordnung des Weltalls nicht länger unser Verbleiben in der Lage, und der große Regierer der Welt rief uns dadurch, daß er uns den Weg zeigt, den wir befolgen sollen, deutlich zu, diese Lage zu verlassen. Eben so wäre es mit der Widerwärtigkeit unserer Verwandten, Freunde, unseres Landes bewandt; ließe sie sich schicklicher und pflichtmäßiger Weise nicht abwenden, so könnten wir versichert seyn, daß sie zur Wohlfahrt und Ordnung des Ganzen abzweckte, welche, wenn wir weise und billig wären, wir selbst als ein Theil dieses Ganzen, nicht nur zum vornehmsten, sondern zum einzigen Gegenstande unseres Verlangens machen würden, und daher auch machen sollten.

Aus diesem Zutrauen zu der gütigen Weisheit, die die Welt regiert, und aus dieser gänzlichen Ergebung in jede Ord-

nung, die diese Weisheit für schicklich erachten möchte, festzustellen, folgte, daß dem stoischen Weisen alle Begebenheiten des menschlichen Lebens in einem großen Maaße gleichgültig seyn müssen. Seine Glückseligkeit bestand gänzlich 1) in der Betrachtung der Glückseligkeit und Vollkommenheit des großen Systems vom Weltall, der guten Regierung des großen Freistaats aller Götter und Menschen, und 2) in Erfüllung seiner Pflichten, d. h. in der schicklichen Vollführung der kleinen Rolle, die ihm die Weisheit in den Angelegenheiten dieses großen Freistaats angewiesen.

Die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit seiner Bemühungen möchte für ihn von großer Wichtigkeit seyn; ihr Erfolg und Fehlschlagen von gar keiner. Zöge er einige Begebenheiten und Lagen Anderer vor, so wäre es nicht, weil er die eine als an sich in irgend einem Betracht für besser hielte, als die andere, sondern weil die Schicklichkeit der Handlung die Regel, welche ihm die Götter zur Richtschnur seines Betragens gegeben, von ihm forderte, daß er so wählen und verwerfen soll. Alle seine Affektionen wären verschlungen in den zwei großen, 1) in der für die Erfüllung

seiner eignen Pflicht, und 2) in der für die größt-möglichste Glückseligkeit aller vernünftigen und empfindenden Wesen. Für die Befriedigung dieser letzten Affektion verläßt er sich ganz sicher auf die Weisheit und Macht des großen Weltregierers. Seine einzige Aengstlichkeit betrafe die Befriedigung der erstern; nicht den Erfolg, sondern die Schicklichkeit seiner Bemühungen.

Diese Schicklichkeit des Wählens und Verwerfens wird uns zwar ursprünglich durch die erwählten und verworfnen Dinge selbst bekannt gemacht und empfohlen. Gleichwohl, wenn wir einmal durchgängig damit bekannt geworden, käme uns nothwendig die Ordnung, die Grazie, die Schönheit, die wir in diesem Verhalten wahrnehmen, die Glückseligkeit, die unserm Gefühl daraus zuwüchse, viel wichtiger und von einem viel größern Werthe vor, als die würkliche Erreichung aller der verschiedenen Gegenstände der Wahl, oder die würkliche Vermeidung aller Gegenstände der Verwerfung. Aus der Beobachtung dieser Schicklichkeit entspränge die Glückseligkeit und Herrlichkeit, aus der Vernachläßigung

derselben das Elend und die Schmach der menschlichen Natur.

Aber einem weisen Manne (sapienti stoico) sey die genaue Beobachtung dieser Schicklichkeit bei allen Gelegenheiten gleich leicht. Jede Lage verdiene Dank, worin ihn der Weltregierer versetzt; a) die vollkommne Lage dafür, daß sie wenig Versuchung zum Unrechtthun darböte; b) die widerwärtige dafür, daß sie Gelegenheit gäbe, große Tugenden zu zeigen. Die Güte der Gottheit hat ihn mit Tugenden ausgerüstet, die ihn jeder Lage überlegen machen. Ist es Vergnügen, so hat er Mäßigkeit, sich davon zurückzuzügeln; ist es Leiden, so hat er Standhaftigkeit, um es zu ertragen; ists Gefahr oder Tod, so hat er Großmuth und Tapferkeit, um dieselben zu verachten. —

Epictets τα μεν εφ' ἡμιν τα δε ουκ. Setzt man in dem, was in unserer Gewalt steht, in dem weisen, guten und starken Willen sein ganzes Ich; so gelingt uns alles; alles geht nach unserm Willen, wir werden durch nichts gehindert oder gehemmt.

Das menschliche Leben, mit allen möglichen Vortheilen, sollte, nach den Stoikern, blos als unbedeutender Einsatz eines

Spiels angesehen werden. Nicht um den Einsatz, sondern um die schickliche Methode des Spielens sollten wir ängstlich bekümmert seyn. Halten wir es für unsere Glückseligkeit, den Einsatz zu gewinnen, so setzen wir unsere Glückseligkeit in Etwas, das von Ursachen abhängt, die außer unserer Macht und Leitung liegen; und stellen uns ewiger Furcht und Besorgniß und oft ärgerlicher und kränkender Fehlschlagung blos. Hielten wir es für unsere Glückseligkeit gut, ehrlich, weise und geschickt zu spielen, kurz, schicklich in unserm Betragen zu seyn; so setzten wir unsere Glückseligkeit in Etwas, das durch schickliche Zucht, Erziehung, Aufmerksamkeit ganz in unserer Gewalt und unter unserer Leitung steht, und unsere Zufriedenheit wäre allem Schicksal entzogen und völlig sicher. Das menschliche Leben selbst, sagen die Stoiker, könnte, nach Verschiedenheit der Umstände, der schickliche Gegenstand entweder unserer Wahl oder Verwerfung seyn. Denn wenn in unserer dermaligen Lage, ohne irgend eine wahrscheinliche Hoffnung der Verbesserung, mehr Umstände zuwider unserer Natur, als ihr gemäß, mehr Umstände die Gegenstände der Verwerfung, als der Wahl wären;

so würde das Leben selbst in dem Fall für einen weisen Mann der Gegenstand der Verwerfung seyn, und es würde ihm nicht nur frei stehen, aus demselben herauszugehen, sondern die Schicklichkeit des Verhaltens, die Regel, die ihm die Götter zur Regierung seines Verhaltens gegeben, würde ihn auffordern, dieß zu thun, und zwar ohne Murren und Klagen, mit Dank gegen die Götter, die ihm aus Güte den sichern und ruhigen Hafen des Todes eröffnet haben, der allezeit bereit ist, uns von dem stürmischen Ocean des Lebens aufzunehmen, ein Asylum, welches jedem Menschen selbst den Vorwand zum Klagen oder zu der Einbildung benimmt, daß es irgend andere Uebel im menschlichen Leben gebe, außer solchen, die wir von unserer eignen Thorheit und Schwachheit leiden.

Ob nun gleich in manchen stoischen Schriften von dem Verlassen des Lebens mit einer Fröhlichkeit und selbst mit Leichtfertigkeit gesprochen wird, so ging doch ihre würkliche Lehre dahin, daß die Frage, ob wir das Leben verlassen, oder darin bleiben sollen, die ernsthafteste und wichtigste Ueberlegung fordere, indem wir dasselbe nie verlassen sollten, außer wenn der Weltre-

gierer uns abruft, d. i. wenn nach der Regel, die er uns zur Einrichtung unseres Verhaltens gegeben, unser Zustand im Leben, überhaupt genommen, der schickliche Gegenstand vielmehr der Verwerfung als der Wahl geworden wäre. Eben darum konnte es sich nach den Stoikern treffen, daß es die Pflicht eines weisen Mannes wäre, aus dem Leben zu gehen, obzwar er vollkommen glücklich wäre, und daß dagegen ein schwacher Mann die Pflicht hätte, im Leben zu bleiben, obgleich er völlig elend wäre.

Die Schicklichkeit des freiwilligen Todes in manchen Gelegenheiten war eine Lehre, zu der sich alle Philosophen bekannten, selbst der friedliche und indolente Epikur, obwohl vielleicht die stoische Schule mehr darauf drang, als eine der übrigen. Während der Zeit, da die Stifter der berühmtesten Sekten der alten Philosophie blühten, im peloponnesischen Kriege und viele Jahre nachher waren alle die verschiedenen Freistaaten Griechenlands daheim fast immer von Partheien zerrüttet und auswärts in Kriegen verwickelt, die zum Zwecke hatten, die ganze feindliche Nation entweder auszurotten oder zu verkäuflichen

Sklaven zu machen. In dieser Lage der Dinge war der unschuldigste, verdienstvollste, vornehmste Mann nie sicher, als ein Opfer der Partheiwuth zur grausamsten und schimpflichsten Strafe verdammt zu werden, oder als ein Kriegsgefangener oder Miteroberter noch größerer Schmach und Plage blosgestellt zu werden. So wie nun natürlich und nothwendig ein Schiffer an Sturm und Schiffbruch und an das, was er dann thun und fühlen möchte, gedenkt; so wie der amerikanische Wilde sich auf seinen Todtengesang bereitet, so konnte ein griechischer Patriot oder Held nicht umhin, oft zu bedenken, was er zu leiden und zu thun hätte, wenn er verbannt oder gefangen oder zum Sklaven gemacht, oder auf die Folter gebracht, oder zum Richtplatz geführt würde. Nun stellten die Philosophen aller der verschiedenen Sekten sehr richtig die Tugend, d. i. das weise, mäßige, gerechte Verhalten nicht nur als den wahrscheinlichsten, sondern als den gewissen und unfehlbaren Weg zur Glückseligkeit selbst in diesem Leben vor. Dieß Verhalten indessen konnte die Personen, die dasselbe befolgten, nicht immer vor jenen Plagen, die bei jener schwankenden Lage der öffentlichen Angele-

genheiten vorfielen, sichern, mochte sie manchmal wohl gar solchen Plagen blos stellen. Daher bemühten sie sich zu zeigen, daß die Glückseligkeit entweder a) gänzlich, oder b) in einem großen Maaße unabhängig vom Schicksal wäre; ersteres behaupteten die Stoiker, letzteres die Akademiker und Peripatetiker.

Ein weises, kluges und gutes Verhalten war 1) das Verhalten, das am wahrscheinlichsten jeder Art von Unternehmung das Wohlgelingen zusichern konnte; 2) was, wenn auch alles mißlänge, doch den tugendhaften Mann trösten, beruhigen, durch die Selbstbilligung erfreuen würde.

Zu gleicher Zeit bemühten sich diese Philosophen, zu zeigen, daß die größesten Mißgeschicke, denen das menschliche Leben unterworfen wäre, sich weit leichter ertragen ließen, als man gemeiniglich denkt. Sie bemühten sich, die Tröstungen darzustellen, deren sich ein Mann zu erfreuen hätte, wenn er arm, verbannt, der Ungerechtigkeit des Volksgeschreies blosgestellt, wenn er blind, taub, überalt und dem Tode nahe wäre; ferner die Betrachtungen, die ihn aufrichten könnten, wenn er Quaal und Folter litte, an Krankheit niederläge,

den Verlust von Kindern, den Tod von Freunden betrauerte rc. Die Fragmente der Alten über diese Topiken gehören zu den lehrreichsten und anziehendsten Ueberbleibseln des Alterthums, und der Geist und die Mannheit ihrer Lehren machen einen wundersamen Kontrast mit dem verzagenden, kläglichen, weinenden Tone mancher neuern Systeme.

Vornehmlich aber bemühten sich diese Philosophen, ihre Anfänger zu überzeugen, daß der Tod kein Uebel weiter wäre, noch seyn könnte, und daß, wenn ihre Lage irgend einmal zu hart für ihre Standhaftigkeit zu ertragen wäre, ihnen der Ausgang offen stände. Giebt es keine Welt nach diesem Leben, sagten sie, so ist der Tod kein Uebel; giebts eine andere Welt, so müssen auch darin die Götter seyn, und ein rechtschaffener Mann hätte unter ihrem Schutz nichts zu fürchten. Kurz, diese Philosophen bereiteten einen Todtengesang für die griechischen Patrioten und Helden, und unter allen Sekten hatte die stoische wohl den lebhaftesten und geistreichsten Gesang bereitet.

Indessen scheint Selbstmord unter den Griechen nie sehr gemein geworden zu seyn.

Unter allen griechischen Patrioten und Helden ist Cleomenes der einzige, der sich selbst tödtete, da so Viele sich theils von ihren Mitbürgern ungerechter Weise hinrichten ließen, wie Theramenes, Sokrates, Phocion, theils von ihren Feinden sich quälen ließen, wie Eumenes, Philopömen. Von griechischen Philosophen ist kein einziger als Selbstmörder durch wahrhaft glaubhafte historische Zeugnisse bekannt.

Diese Mode des freiwilligen Todes scheint herrschender unter den stolzen Römern, als unter den lebhaften, geistreichen und gefälligen Griechen gewesen zu seyn, und selbst unter jenen nicht in dem frühern und sogenannten tugendhaftern Zeitalter der Republik (denn sonst würde man damals einen der Karthaginensischen Folter sich zahm unterwerfenden Regulus zu schildern für ihn nicht so rühmlich erachtet haben), sondern später.

In den Bürgerkriegen vor dem Fall der Republik wählten mehrere vorzügliche Männer lieber den Tod von ihrer eigenen Hand, als daß sie in die Hände der Feinde hätten fallen sollen. Cicero's beredte Bewunderung des sich selbst tödtenden Cato behielt die Oberhand über Cäsars Tadel,

und die Liebhaber der Freiheit betrachteten viele Zeitalter nachher noch immer den Cato als Märtyrer der Republik. „Das Haupt einer Parthei," bemerkt der Kardinal de Retz, „mag thun, was ihm beliebt; so lange er das Zutrauen seiner Freunde behält, kann er nie Unrecht thun." Sagt doch Seneka, es wäre leichter zu beweisen, daß Trunkenheit eine Tugend sey, als daß Cato (der der Trunkenheit beschuldigt wurde) einem Laster ergeben gewesen.

Unter den Kaisern wurde eine geraume Zeit hindurch diese Art zu sterben ordentlich Mode; selbst unter den Frauenzimmern (wie in Bengalen). Indessen möchte eine solche Mode wohl nie viel Verwüstung anrichten.

Die gewaltsame That des Selbstmordes, als einen Gegenstand des Beifalls und der Billigung anzusehn, kann einen Menschen nur eine Verfeinerung der Philosophie lehren. Die Natur in ihrem gesunden Zustande scheint uns nie zum Selbstmorde zu treiben. Zwar giebts eine Art Schwermuth, eine Krankheit, die mit unwiderstehlichem Verlangen zur Selbsttödtung verknüpft scheint, und die manchmal

ihre Schlachtopfer, troß der höchsten äußern Wohlfahrt, und manchmal selbst, troß der ernsthaftesten und tiefsteingedrungenen Religionsgesinnungen zu diesem fatalen Schritt treibt. Die Unglücklichen, die auf solche Art umkommen, sind die schicklichen Gegenstände, nicht des Tadels, sondern des Bedaurens. Die Natur im gesunden Zustande treibt uns an, Noth bei allen Gelegenheiten zu vermeiden, bei manchen Gelegenheiten uns dagegen zu wehren, wenn gleich mit der Gefahr und selbst mit der Gewißheit in dieser Vertheidigung umzukommen. Aber wenn wir weder im Stande gewesen, uns dawider zu wehren, noch in der Abwehrung umgekommen sind, so scheint uns kein natürliches Princip, keine Rücksicht auf den Beifall des unpartheiischen Zuschauers, oder auf das Urtheil des innern Menschen aufzufordern, der Noth dadurch zu entwischen, daß man sich selbst tödtet. Nur das Bewußtseyn unserer Schwachheit, unserer Unfähigkeit, das Leiden mit schicklichem Muth zu ertragen, ist es, was uns zu dem Entschluß treiben kann. Kein amerikanischer Wilde hat je sich selbst das Leben genommen, um einer Gefangenschaft und dem darauf folgenden

Tode zu entgehen. Vielmehr setzt er eine Ehre darin, diese Quaalen männlich auszuhalten und mit zehnfacher Verachtung und Verspottung die Höhnungen seiner Feinde zu erwiedern.

Diese Verachtung des Todes und Lebens indessen und die gänzliche Ergebung in alle Schicksale, als Fügungen der Vorsehung, sind die zwei Hauptlehren, worauf das ganze Gebäude der stoischen Moral ruhte. Der unabhängige und geistreiche, obwohl öfters harsche Epiktet, kann als der große Apostel der ersten, der milde, menschliche, gütige Antonin als der Apostel der zweiten von diesen Lehren angesehen werden. Und das erklärt sich leicht aus der Lage und der davon herrührenden Gemüthsstimmung eines Jeden.

Aus diesen sehr erhabenen Lehren bemühten sich die Stoiker, alle ihre Paradoxien herzuleiten.

Der stoische Weise bemühte sich, alle Dinge in demselben Licht anzusehen, worin der große Aufseher der Welt alles ansähe. Nun müßten diesem, was wir die kleinsten, wie die größten Begebenheiten nennen, gleich wichtig seyn, da sie alle auf gleiche Art die Würkungen eben derselben

unirrenden Weisheit, eben derselben allgemeinen und grenzenlosen Güte wären. Dem stoischen Weisen eben so wären alle diese, verschiedene Begebenheiten vollkommen gleich. In dem Lauf jener Begebenheiten sey ihm zwar ein kleines Departement beschieden, in welchem er selbst etwas zu handhaben und zu leiten hätte. In diesem Departement bemühte er sich, so schicklich zu handeln, als er könnte, und sich nach den Regeln zu verhalten, von denen er einsähe, daß sie ihm vorgeschrieben wären. Aber über das Wohlgelingen oder Fehlschlagen seiner redlichsten Bemühungen machte er sich keine ängstliche Sorgen: der Wohlstand oder Untergang des ihm gewissermaaßen anvertrauten Departements wäre ihm völlig gleichgültig. Hätten jene Begebenheiten von ihm abgehangen, so würde er selbst die einen gewählt und die andern verworfen haben. Da sie aber nicht von ihm abhingen, so traut er der höhern Weisheit zu, daß sich keine andere Begebenheiten ereignet haben, als solche, die er selbst, wenn er alle Verknüpfungen und Abhängigkeiten der Dinge gewußt hätte, ernstlich und andächtig gewünscht haben würde. Was er unter dem

Einfluß und der Leitung dieser Principien that, war gleich vollkommen, und wenn er seinen Finger ausstreckte, so verrichtete er eine Handlung, die in jedem Betracht so verdienstlich, so preiswürdig wäre, als wenn er sein Leben für den Dienst seines Vaterlandes hingäbe. Wie dem höchsten Weltregierer die höchsten und kleinsten Aeußerungen seiner Macht, die Bildung und Auflösung einer Welt oder einer Blase, gleich leicht, gleich bewundernswürdig und gleiche Würkungen der nehmlichen göttlichen Güte und Weisheit wären; so würde dem stoischen Weisen das, was wir eine große That nennen möchten, nicht mehr Anstrengung erfordern, als die kleine, sie wäre ihm gleich leicht, rührte von einerlei Principien her, wäre in keinem Betracht mehr verdienstlich und eines höhern Grades von Preis und Bewunderung werth — (Also keine Belohnung, keine Bestrafung —).

So wie alle, die zu diesem Zustande der Vollkommenheit gelangten, gleich glücklich wären, so wären alle, die im kleinsten Grade von demselben zurückständen, wie nahe sie demselben auch kämen, gleich elend. So wie der Mensch, sagten sie, der nur einen

einen Zoll unter dem Wasserspiegel ist, nicht mehr athmen kann, als derjenige, der hundert Faden drunter ist, so könnte der Mensch, der nicht vollständig alle seine private, partheiische und selbstische Leidenschaften beherrschte, der irgend ein anderes ernstes Verlangen, als für die allgemeine Glückseligkeit des Weltalls hätte, nicht mehr die freie Luft der Freiheit und Unabhängigkeit athmen, nicht mehr der Sicherheit und Glückseligkeit des weisen Mannes genießen, als derjenige, der am weitsten von dieser Lage entfernt wäre. Wie alle Handlungen des weisen Mannes vollkommen und gleich vollkommen wären; so wären alle Handlungen des Menschen, der nicht diese höchste Weisheit erreicht hätte, fehlerhaft, und, wie einige Stoiker behaupteten, gleich fehlerhaft. Wie eine Wahrheit nicht mehr wahr, und eine Falschheit nicht mehr falsch seyn kann, als eine andere, so könnte eine ehrenhafte Handlung nicht mehr ehrenhaft, und eine schändliche nicht mehr schändlich seyn, als eine andere. So wie wer das Ziel um einen Zoll verfehlt hat, es eben so gut verfehlt hat, als derjenige, der es um hundert Fuß verfehlt hat, so wäre der Mensch, der in

einer uns unbedeutend scheinenden Handlung unschicklich und ohne hinreichenden Grund gehandelt hätte, eben so fehlerhaft, als der, der in einer uns noch so wichtig scheinenden Handlung so gehandelt hätte; der Mann, der einen Hahn unschicklich und ohne hinreichenden Grund getödtet, eben so wie der, der seinen Vater ermordet hätte.

Wenn das erste von diesen zwei Paradoxis allzu übertrieben ist, so ist das andere offenbar allzu ungereimt, um eine ernstliche Betrachtung zu verdienen. Es ist würklich so absurd, daß man fast argwöhnen möchte, es sey mißverstanden oder falsch vorgestellt worden. Auf jeden Fall ist nicht zu glauben, daß Männer, wie Zeno oder Cleanthes, die Urheber von diesen oder den meisten andern stoischen Paradoxen, die überhaupt bloße impertinente Wortspiele sind, und ihrem System so wenig Ehre machen, daß ich mich nicht weiter drauf einlassen will, seyn sollten. Am ersten könnte es Chrysipp seyn, der nach allem, was man von ihm weiß, ein bloßer dialektischer Pedant, ohne Geschmack oder Eleganz irgend einer Art gewesen zu seyn scheint, und der zuerst ihre Lehren in

ein scholastisches oder technisches System von künstlichen Definitionen, Eintheilungen und Untereintheilungen gebracht haben mag; eines von den würksamsten Mitteln vielleicht, um jeden Grad von Bonsens, der in irgend einer moralischen oder metaphysischen Lehre vorhanden seyn mag, auszulöschen.

Die Stoiker überhaupt scheinen eingeräumt zu haben, daß diejenigen, die nicht die vollkommne Tugend und Glückseligkeit erreicht hätten, doch mehr oder weniger Fortschritte dazu gemacht haben könnten. Sie theilten diese angehende Lehrlinge in verschiedene Klassen, nach dem Grade ihres Fortschritts, und nannten die unvollkommnen Tugenden, welche sie sie fähig glaubten, auszuüben, nicht κατοϱϑωματα, Richtigkeiten, sondern καϑηκοντα, Schicklichkeiten, Anständigkeiten, für welche sich ein gültiger Grund angeben ließe; was Cicero officia und Seneka noch treffender convenientia nennt. Die Lehre von diesen unvollkommnen, aber erreichbaren Tugenden, scheint das ausgemacht zu haben, was man die praktische Moral der Stoiker nennen könnte. Er ist der Stoff von

Cicero's officia und einem verlornen Buch des Marcus Brutus.

Resultate der stoischen Philosophie.

1) Die ethischen Pflichten müssen nicht nach den, dem Menschen beigelegten, Vermögen, dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt, das sittliche Vermögen muß nach dem kategorisch gebietenden Gesetz geschäzt werden, also nicht nach der empirischen Kenntniß, die wir vom Menschen haben, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß ist. Tugend muß also nicht (wie Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

Alle Bestimmungen und Hochpreisungen, betreffend das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit können durch die Beispiele des Widerspruchs dessen, was die Menschen jezt sind, gewesen sind und seyn werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche auf Erfahrungskenntnissen beruht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und wie-

wohl Tugenden (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen können und einer Belohnung würdig seyn mögen; so muß doch Tugend für sich selbst betrachtet werden a) als ihr eigner Zweck, und b) als ihr eigner Lohn. Die vollkommne Tugend wird daher so vorgestellt, als ob sie den Menschen und nicht der Mensch sie besitze, weil es sonst so aussähe, als ob er noch die Wahl gehabt hätte, da denn noch eine zweite Tugend nöthig wäre, um die Tugend vor jeder andern angebotnen Waare zu erlesen.

2) a) Tugend ist nur Eine; nehmlich die moralische Stärke des Willens eines Menschen (verschieden von Heiligkeit), in Befolgung seiner Pflicht, welche Pflicht eine freie Nöthigung durch seine eigne gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituirt. Sie zu besitzen, ist nicht Pflicht (sonst gebe es eine Pflicht zur Pflicht), sondern sie begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (Kraft innerer Frei? heit möglichen) Zwang, wozu aber, weil er unüberwindlich seyn soll, Stärke gehört, deren Größe wir nur nach der Größe der

Hindernisse schätzen können. Diese Stärke, sofern sie die Brut gesetzwidriger Gesinnungen zu bekämpfen hat, heißt Tapferkeit (fortitudo moralis), auch wird sie die eigentliche, d. i. praktische, Weisheit genannt, weil sie den Endzweck des Daseyns der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht.

2) b) In ihrem Besitze ist der Mensch allein weise, frei, gesund, reich, ein König ꝛc., und kann weder durch Zufall, noch durch Schicksal gehindert oder beschränkt werden; denn alles liegt in seinem weisen Willen; nichts kann ihm seine Tugend nehmen. Eine Mehrheit der Tugend sich denken heißt nichts, als sich verschiedne Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird.

3) Alle Pflichten sind gleich, keine größer oder kleiner als die andere. Das läßt sich formaliter einigermaaßen rechtfertigen.

4) Tugend beruht auf Apathie ꝛc.

5) Die Tugend ist immer im Fortschreiten.

Kritik des stoischen Systems.

Der Plan und das System, das die Natur für unsere Aufführung entworfen hat, scheint ganz verschieden von dem der stoischen Philosophie zu seyn. Nach der Natur sind die Begebenheiten, die unmittelbar das kleine Departement angehen, in welchem wir selbst irgend eine kleine Handthierung und Leitung haben, die unmittelbar uns selbst, unsere Freunde, unser Land angehen, diejenigen Begebenheiten, welche uns am meisten interessiren und welche hauptsächlich unsere Begehungen und Verabscheuungen, unsere Hoffnungen und Besorgnisse, unsere Freuden und Bekümmernisse erregen. Sollten diese Leidenschaften allzu heftig werden, was sie leicht zu werden pflegen, so hat die Natur ein schickliches Hülfs- und Verbesserungsmittel verschafft. Die würkliche und eingebildete Gegenwart des unpartheiischen Zuschauers, die Auktorität des Menschen in unserm Busen ist immer bei der Hand, sie auf ihre schickliche Mäßigung zurückzuscheuchen.

Wenn ungeachtet unserer treusten Anstrengungen alle unsere Begebenheiten, die das kleine Departement angehen, höchst unglücklich und verderblich ausschlagen soll-

ten; so hat die Natur uns nicht ohne Trost gelassen. Dieser Trost kann gezogen werden 1) nicht nur aus einer vollständigen Billigung des Menschen in unserm Busen, 2) sondern aus einem wo möglich noch edlern Princip, aus einer festen Zuversicht und kindlichen Ergebung gegen die gütige Weisheit, die alle Begebenheiten des menschlichen Lebens leitet und die nimmer jene Unglücksfälle zugelassen hätte, wären sie nicht unumgänglich nothwendig zum Wohl des Ganzen gewesen.

Diese erhabene Betrachtung hat uns die Natur nicht als das große Geschäfte und Anliegen unseres Lebens vorgeschrieben, sondern sie hält uns selbige nur vor als den Trost in unsern Widerwärtigkeiten. Die stoische Philosophie schreibt uns selbige als das große Geschäft und Anliegen unseres Lebens vor. Sie lehrt uns, daß wir uns um keine Begebenheiten ernstlich bekümmern sollen, die nicht zur guten Ordnung unserer Gemüther, zur Schicklichkeit unseres Wählens und Verwerfens gehören, ausgenommen, um die Begebenheiten, die eine Behörde (Departement) betreffen, in welcher wir weder irgend eine Handthie-

rung haben, noch haben sollten, die Behörde des großen Weltregierers.

Durch die Apathie, die sie uns vorschreibt, dadurch, daß sie sich bemüht, nicht blos zu mäßigen, sondern auszurotten alle unsre private, partheiische und selbstische Affektionen, dadurch, daß sie uns für alles, was uns selbst, unsere Freunde, unser Land befallen kann, nicht einmal die sympathetischen und zurückgebrachten Empfindungen des unpartheiischen Zuschauers zu fühlen erlauben will, bemüht sie sich, uns ganz gleichgültig und sorglos gegen das Wohlgelingen und Fehlschlagen alles dessen zu machen, was die Natur als die schickliche Angelegenheit und Beschäftigung vorgeschrieben hat.

Philosophische Raisonnements, wenn sie gleich den Verstand verwirren und stutzig machen mögen, können nie die nothwendige Verknüpfung zerreißen, die die Natur zwischen Ursachen und ihren Würkungen festgesetzt hat.

Die Ursachen, die von Natur unsere Begehrungen und Verabscheuungen, Hoffnungen und Befürchtungen, Freuden und Bekümmernisse erwecken, würden ohne Zweifel, troz allen Grübeleien des Stoicism,

auf jeden Menschen, nach dem Grade seiner dermaligen würklichen Empfindlichkeit, ihre eigenthümliche und nothwendige Würkungen hervorbringen. Die Urtheile des Menschen in unserm Busen indessen möchten von diesen Raisonnements afficirt werden, und dieser große innere Regierer könnte durch selbige sich bemühen, alle unsere private, partheiische und selbstische Affektionen in eine mehr oder weniger vollkommne Ruhe zurückzuscheuchen. Die Urtheile dieses innern Richters zu leiten, ist der große Zweck aller Systeme der Moral. Es ist kein Zweifel, daß nicht die stoische Philosophie sehr großen Einfluß auf den Charakter und das Betragen ihrer Anhänger gehabt, und daß, wenn sie sie auch bisweilen zu unnöthiger Heftigkeit angereizt hat, ihre Abzweckung überhaupt doch gewesen, sie zu Thaten der heroischen Hochherzigkeit und des ausgebreitetesten Wohlwollens zu beseelen.

4) Außer diesen alten, giebt es einige neuere Systeme, nach welchen die Tugend in der Schicklichkeit oder Angemessenheit der Gesinnung, aus welcher wir handeln, zu der Ursache oder dem Gegenstande besteht, der die Gesinnung erweckt.

A. Das System des D. Clarke, nach welchem die Tugend darin besteht, daß man gemäß den Verhältnissen der Dinge handelt, oder daß man sein Verhalten nach der Schicklichkeit oder Unschicklichkeit einrichtet, die sich in der Anwendung gewisser Handlungen auf gewisse Dinge oder Verhältnisse findet. Clarke sagt, jedes Ding hat seine Kräfte und Empfänglichkeiten, vermöge deren, nach einem gleichförmigen Gesetz, es gewisse Würkungen thut, andere nicht thut, und manche Einwürkungen aufnimmt. Eben so hat es seine eigenthümlichen Verhältnisse zu andern Dingen. Der Mensch als Ueberschauer aller Dinge, als Beherrscher der vernunftlosen und vernünftiger Regierer der vernünftigen Wesen kann keine andere Norm seines Betragens gegen sie haben, als ihre Natur und ihre daraus entspringenden Verhältnisse unter einander und zu ihm selbst. Verfährt er so, so handelt er nach dem wahren System der Natur und in dem Geist ihres Urhebers. Das Clarksche Princip also ist: Behandle jedes Ding in seiner Art und nach seiner Natur und seinen Verhältnissen. Thust du das, so handelst du tugendhaft und bist auf dem Wege der Glückseligkeit.

Aber, sagt Garve, diese aptitudo rerum ist nicht die erste Idee, die man sich von Tugend macht, sondern ist eine abgeleitete Formel.

B. Das System des Wollaston, welches die Tugend darin setzt, daß man nach der Wahrheit der Dinge, nach ihrer eignen Natur handle, oder daß man sie als das, was sie sind, und nicht als das, was sie nicht sind, behandle. Wollaston sagt: jede Handlung drückt einen gewissen Satz aus, und in der Wahrheit oder Unwahrheit dieses Satzes liegt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlung. Martere ich ein Thier oder tyrannisire ich einen Menschen, so sagt meine Handlung, das Thier sey leblos oder der Mensch sey ein Thier. Morde ich einen Menschen, so drückt die Handlung zwei Unwahrheiten aus ꝛc.

Dieß System ist 1) unendlich zwangvoll und künstlich, 2) kein Mensch ist sich bei Beurtheilung sittlicher Handlungen, je solche Spekulationen angestellt zu haben, bewußt.

C. Das System des Schaftesbury, welches die Tugend darin setzt, daß man ein gehöriges Gleichgewicht unter den Neigungen behaupte, und keine Leidenschaft aus

ihrer Sphäre gehen lasse. Das Schaftesburysche System ist fast ganz platonisch.

Alle diese Systeme sind insgesammt mehr oder weniger genaue Beschreibungen derselben Grundidee.

D. Das Leibnitz-Wolfische System, das die Tugend in Vollkommenheit setzt. Dieses würde, mit dem Platonischen stimmen, wenn nicht Leibnitz und Wolf einen neuen, nehmlich den metaphysischen, Begriff von Vollkommenheit eingeführt hätte, der alle Dinge, leblose sowohl als lebendige, umfaßt, und daher in der Anwendung auf die menschliche Natur nicht genugthuend ist. „Ein vollkommner Klotz würde nicht ein vollkommner Stein seyn" ꝛc.

Das πρωτον ψευδος dieses Systems ist, daß es annimmt, es gebe eine gemeinschaftliche Vollkommenheit für alle jene Dinge, da es doch keine solche giebt. Ein Berg z. B. ist immer vollkommen in Beziehung auf den Menschen, entweder in Beziehung auf seinen Verstand oder auf seine Empfindung oder auf seinen Endzweck.

Der Begriff von Vollkommenheit, als der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, paßt freilich auf die metaphysische Vollkommenheit, auch auf die ästheti-

sche, auch auf die technische, d. i. die des Nützlichen; aber indem man den Begriff so allgemein machte, verdunkelte man den ächten, alten moralischen Begriff von Vollkommenheit, nach welchem das perfice darauf geht, daß der Mensch nach Einsichten streben, seine Begierden zähmen, die innere Thätigkeit seines Geistes durchdenken und Wohlwollen unterhalten und erhöhen, und eben diese Thätigkeit durch nützliche Arbeiten, durch treue Abwartung des Berufs, durch gerechte und wohlthätige Handlungen auch äußerlich im gesellschaftlichen Leben üben soll. Dagegen eben dieß Princip, auf Wolfische Art ausgedrückt: „Suche das Mannigfaltige in dir übereinstimmend zu dem Einen zu machen," ist unbestimmt und unkräftig. Auch im Lasterhaften stimmt alles zusammen, und wenn Wolf das leugnet, so muß er eine ursprüngliche, aus seinem Princip nicht hergeleitete Güte der menschlichen Natur voraussetzen, mit welcher alles harmoniren muß, wenn eine Uebereinstimmung im Menschen möglich seyn soll.

Keins von allen diesen Systemen giebt oder maaßt sich nur an zu geben irgend ein abgemessenes oder deutliches Maaß,

wornach diese Schicklichkeit oder Angemessenheit der Gesinnung (affection) ausgemacht oder beurtheilt werden kann. Dieß genaue Maaß kann nirgend gefunden werden, außer in den sympathetischen Gefühlen des unpartheiischen und wohlunterrichteten Zuschauers.

Ueberdem ist die in jedem dieser Systeme gegebene oder gemeinte Beschreibung der Tugend zwar richtig, so weit sie reicht; denn es giebt keine Tugend ohne Schicklichkeit, und wo Schicklichkeit ist, da gebührt sich auch ein gewisser Grad von Billigung. Dennoch aber ist die Beschreibung unvollkommen. Denn ist gleich Schicklichkeit ein nothwendiger Bestandtheil jeder tugendhaften Handlung, so ist sie doch nicht der einzige Bestandtheil. Wohlthätige Handlungen haben in sich eine andere Beschaffenheit, wodurch sie nicht nur Billigung, sondern Belehrung zu verdienen scheinen. Keins dieser Systeme erklärt leicht oder hinlänglich den höhern Grad von Achtung, der solchen Handlungen zu gebühren scheint, oder die Verschiedenheit des Gefühls, welches sie natürlicher Weise erregen. Eben so wenig ist die Beschreibung des Lasters vollständig. Denn ist Unschicklichkeit gleich

ein nothwendiger Bestandtheil in jeder lasterhaften Handlung, so ist sie doch nicht immer der einzige Bestandtheil, und es findet oft der höchste Grad von Absurdität und Unschicklichkeit in sehr harmlosen und unbedeutenden Handlungen statt. Ueberlegte Handlungen, die zum Schaden und Verderben derer abzwecken, mit denen wir leben, haben, außer ihrer Unschicklichkeit, noch eine eigene Eigenschaft an sich, wodurch sie nicht nur Mißbilligung, sondern Bestrafung zu verdienen scheinen, und Gegenstände nicht nur des Mißfallens, sondern des Unwillens und der Rache sind, und keins von diesen Systemen erklärt leicht oder hinlänglich jenen höhern Grad von Abscheu, den wir für solche Handlungen fühlen.

B.

Das älteste von den Systemen, die die Tugend in Klugheit setzen, und wovon noch Ueberbleibsel vorhanden sind, ist das des Epikur.

Epikurisches Princip: „Befolge die Gesetze, welche dir die Vernunft zur Anordnung der Sinnenlust, um das Maximum von Vergnügen und das Minimum

von

von Leiden zu erlangen, vorschreibt." Nach Epikur waren körperliches Vergnügen und körperlicher Schmerz die alleinigen und natürlichen letzten Gegenstände des Begehrens und Verabscheuens.

1) Daß sie immer die natürlichen Gegenstände jener Regungen von Begehren und Verabscheuen wären, brauchte, meinte er, keines Beweises. Zwar schien manchmal ein Vergnügen vermieden zu werden, indessen nicht, weil es Vergnügen wäre, sondern weil durch den Genuß desselben wir entweder ein größeres Vergnügen verwürfen oder uns einem Schmerz bloß stellen würden, der mehr zu vermeiden, als das Vergnügen zu begehren wäre. Eben so möchte Schmerz manchmal erwählbar scheinen, aber nicht weil er Schmerz ist, sondern weil durch Erduldung desselben wir einem noch größern Schmerz entgehen oder irgend ein wichtigeres Vergnügen erlangen.

2) Daß körperliches Vergnügen und Leiden die alleinigen, letzten Gegenstände des Begehrens und Verabscheuens wären, war, wie er sich einbildete, eben so evident. Nehmlich alles, was sonst entweder begehrt oder verabscheut würde, würde es,

seiner Meinung nach, darum, weil es abzweckte, die eine oder die andere von diesen Empfindungen hervorzubringen. Die Abzweckung, körperliches Vergnügen hervorzubringen, machte Reichthum und Macht wünschenswerth, so wie die entgegengesetzte Abzweckung Schmerz zu verursachen, die Armuth und die Unbedeutenheit zu Gegenständen des Abscheues machte. Ehre und Ruf wäre schätzbar, weil die Achtung und Liebe derer, mit denen wir leben, von der größten Erheblichkeit wäre, beides uns Vergnügen zu verschaffen und vor Leiden zu bewahren. Schimpf und übler Ruf hingegen wäre zu meiden, weil der Haß und die Verachtung und der Unwille derer, mit denen wir leben, alle Sicherheit zerstörte, und uns nothwendig den größten körperlichen Uebeln aussetzte.

Alle Vergnügen und Leiden des Gemüths rührten, nach Epikur, am Ende von denen des Körpers her. Die Seele wäre glücklich, wenn sie an die vergangnen Vergnügen des Körpers gedächte und künftige hoffte; und sie wäre elend, wenn sie an die ehemals erduldeten körperlichen Leiden gedächte, und die nehmlichen oder größere dereinst befürchtete.

3) Aber die Vergnügen und Leiden des Gemüths, obgleich am Ende aus denen des Körpers abgeleitet, wären überaus viel größer, als ihre Originale. Der Körper fühlte nur die Empfindung des gegenwärtigen Augenblicks, wogegen das Gemüth auch 1) die vergangnen durch Erinnerung, und 2) die künftigen durch Anticipation empfände, folglich beides mehr litte und mehr genösse. Bei der Empfindung des größten körperlichen Leidens, sagte er, würden wir, wenn wir recht darauf Acht gäben, immer finden, daß es nicht das Leiden des jetzigen Augenblicks ist, was hauptsächlich quält, sondern entweder die marternde Erinnerung des vergangenen, oder die noch schrecklichere Furcht des künftigen. Das Leiden jedes Augenblicks für sich betrachtet, und von allem, was vorangeht und nachfolgt, abgeschnitten, ist eine Kleinigkeit und nicht der Rede werth, und doch ist dieß alles, was man sagen kann, daß der Körper würklich leidet. Eben so, wenn wir das größte Vergnügen genießen, werden wir immer finden, daß die körperliche Empfindung, die Empfindung des jetzigen Augenblicks nur einen kleinen Theil unserer Glückseligkeit ausmacht, daß unser

Genuß vornehmlich entweder auf der frohen Erinnerung des vergangenen oder der noch freudigern Anticipation des künftigen besteht, und daß das Gemüth immer bei weitem den größten Beitrag zu der Ergötzung liefere.

Da also unser Glück und Elend vornehmlich von dem Gemüth abhinge, so würde, wofern nur dieses wohl eingerichtet und in Absicht auf unsere Gedanken und Meinungen gehörig verfaßt wäre, wenig darauf ankommen, auf was für eine Weise unser Körper afficirt wäre. Auch unter körperlichen Leiden würden wir noch immer eines beträchtlichen Antheils von Glückseligkeit genießen können, wenn unsere Vernunft und Beurtheilung ihre Ueberlegenheit behaupteten. Wir könnten uns unterhalten mit der Erinnerung vergangener und mit der Hoffnung künftiger Vergnügen, und wir könnten uns Linderung schaffen dadurch, daß wir die körperliche Empfindung, den Schmerz des jetzigen Augenblicks, von allen quälenden Vorstellungen abgesondert, faßten und bedächten: si longus dolor, levis, si gravis, brevis; und daß auf jeden Fall der Tod bei der Hand sey, der, da er, nach Epikur, aller Empfin-

dung ein Ende machte, nicht als ein Uebel betrachtet werden könnte.

Wenn die würkliche Empfindung des positiven Schmerzes an sich so wenig zu fürchten wäre, so wäre die des Vergnügens noch weniger zu begehren, da sie von Natur weit weniger durchdringend als die des Schmerzes wäre. Wenn also diese letzte von der Glückseligkeit einer wohlverfaßten Seele so wenig wegnehmen könnte, so könnte die andere kaum etwas zu derselben hinzuthun.

4) In der Ruhe des Körpers also und in der Sicherheit und Stille des Gemüths bestand, nach Epikur, der vollkommenste Zustand der menschlichen Natur, die vollständigste Glückseligkeit, deren der Mensch zu genießen fähig wäre.

5) Diesen großen Zweck des natürlichen Begehrens zu erreichen, wäre der alleinige Gegenstand aller Tugenden, die nach ihm nicht um ihrer selbst willen begehrungswerth wären, sondern blos darum, weil sie diese Situation zu Stande zu bringen dienen. Klugheit z. B., obzwar nach dieser Philosophie die Quelle und das Princip aller Tugenden, war nicht um ihrer selbst willen wünschenswerth. Jener sorgenvolle,

arbeitsame und behutsame Gemüthsstand, immer wach und aufmerksam auf die entferntesten Folgen jeder Handlung zu seyn, könnte nicht etwas für sich selbst und um seinetwegen Angenehmes seyn, sondern nur wegen ihrer Abzweckung, das größeste aller Güter zu verschaffen, und das größte aller Uebel abzuhalten.

Auch sich des Vergnügens zu enthalten, unsere natürliche Neigung nach Genuß zu bändigen, welches das Amt der Mäßigkeit wäre, könnte nie um sein selbst willen erwünscht seyn. Der ganze Werth dieser Tugend entspränge aus ihrer Nützlichkeit, dadurch, daß sie uns in den Stand setzt, den gegenwärtigen Genuß auszusetzen, um eines künftigen größern willen, oder um ein größeres Leiden, das daraus erfolgen möchte, zu vermeiden. Kurz, Mäßigkeit ist nichts als Klugheit, in Rücksicht auf das Vergnügen. Arbeit ertragen, Schmerz aushalten, sich der Gefahr oder dem Tode bloß stellen, alles Lagen, in die uns die Tapferkeit oft führen würde, wären gewiß noch weniger die Gegenstände des natürlichen Begehrens. Sie würden nur erwählt, um größere Uebel zu vermeiden. Wir unterwürfen uns der Arbeit, um die größere

Schande und Plage der Armuth zu vermeiden, und wir stellten uns der Gefahr und dem Tode bloß, um unsere Freiheit und unser Eigenthum, die Mittel unseres Vergnügens und Glücks, oder um unser Vaterland zu vertheidigen, in dessen Sicherheit und Wohlfahrt unsere eigene nothwendig mit begriffen wäre. Tapferkeit machte uns fähig, das alles fröhlich zu thun, als das beste, was sich in unserer dermaligen Lage thun ließe, und wäre in der That nichts anderes als Klugheit, richtiges Urtheil und Geistesgegenwart, gehörig Schmerz, Arbeit und Gefahr zu würdigen, und immer das Kleinste zu wählen, um das Größte zu meiden.

Eben so ists mit Gerechtigkeit bewandt. Sich dessen zu enthalten, was eines Andern ist, wäre nicht um sein selbst willen erwünscht, und es ist für dich gewiß nicht besser, daß ich besitze, was mein ist, als daß du es besitzest. Gleichwohl sollst du dich alles dessen, was wir gehört, enthalten, weil, wenn du anders verfährest, du den Unwillen und die Rache der Menschen aufforderst, du die Sicherheit und Ruhe deines Gemüths gänzlich zerstörst, du mit Furcht und Entsetzen bei dem Gedanken er-

füllt wirst an die Strafe, die, wie du erwarten mußt, Menschen zu allen Zeiten bereit sind, dir anzuthun, und vor welcher keine Macht, keine Kunst, kein Verstecken jemals in deiner eignen Einbildung hinreichend seyn wird, dich zu schützen. Jene andere Gattung von Gerechtigkeit, die darin besteht, daß man gute Dienste den verschiedenen Personen erweist, nach Maaßgabe der verschiedenen Beziehungen von Nachbarn, Verwandten, Freunden, Wohlthätern, Vorgesetzten, unseres Gleichen, worin sie zu uns stehen mögen, empfiehlt sich uns durch denselben Grund. Schicklich in allen diesen Verhältnissen handeln, verschafft uns die Achtung und Liebe derer, mit denen wir leben, so wie die entgegengesetzte Aufführung ihre Verachtung und ihren Haß erweckt. Durch das eine sichern wir, durch das andere setzen wir in Gefahr unsere eigene Gemächlichkeit und Ruhe, die großen und letzten Gegenstände alles unseres Begehrens. Die ganze Tugend der Gerechtigkeit also, der wichtigsten von allen Tugenden, ist nichts mehr als bedachtsames und kluges Verhalten gegen unsere Mitmenschen.

Widerlegung.

So ist Epikurs Lehre, betreffend die Natur der Tugend, beschaffen. Sonderbar, wenn dieser Philosoph, der uns als ein Mann von den liebenswürdigsten Sitten beschrieben wird, nie bemerkt haben sollte, daß, was auch jene Tugenden oder die entgegengesetzten Laster für eine Abzweckung in Hinsicht auf unsere körperliche Ruhe und Sicherheit haben mögen, die Gesinnungen, welche sie natürlicher Weise in Andern erwecken, die Gegenstände von einem weit heftigern Begehren und Verabscheuen sind, als alle ihre andern Folgen; daß liebenswerth, ehrwürdig, der schickliche Gegenstand der Achtung zu seyn, für ein jedes wohleingerichtetes Gemüth einen größern Werth hat, als alle Ruhe und Sicherheit, die uns Liebe, Achtung, Ehrfurcht verschaffen kann; daß dagegen verhaßt, verächtlich, der schickliche Gegenstand des Unwillens zu seyn, fürchterlicher ist, als alles, was wir von Haß, Verachtung oder Unwillen in unserm Körper leiden können; und daß folglich unser Begehren des einen Charakters und unser Abscheu gegen den andern, nicht aus irgend einer Rücksicht auf die Effekte, die der eine

oder der andere auf den Körper hat, herrühren kann.

1) Dieß System ist ohne Zweifel ganz unverträglich mit dem, welches Smith sich bemüht hat, festzusetzen. Indessen ist leicht zu entdecken, aus welcher Phasis, aus welcher besondern Absicht der Natur diese Erklärung (oder Vorstellungsart) der Dinge ihre Wahrscheinlichkeit entlehnt. Vermöge der weisen Einrichtung des Urhebers der Natur ist die Tugend bei allen gewöhnlichen Gelegenheiten, selbst in Hinsicht auf das Leben, würkliche Weisheit, und das sicherste und bereiteste Mittel, beides, Sicherheit und Vortheil zu erlangen. Das Wohlgelingen oder Fehlschlagen unserer Unternehmungen muß gar sehr abhängen von der guten oder schlechten Meinung, die Andere von uns haben, und von der allgemeinen Gesinnung derer, mit denen wir leben, entweder uns behülflich oder entgegen zu seyn. Nun aber ist der beste, sicherste und bereitste Weg, das vortheilhafte Urtheil Anderer zu erlangen und ihr ungünstiges Urtheil zu vermeiden, ohne Zweifel dieser, daß wir uns selbst zum schicklichen Gegenstande des erstern und nicht des letztern machen, wie schon So-

krates sagt: der sicherste Weg zum Ruhm eines guten Musikers zu gelangen, sey der, daß man ein guter Musiker werde, und so in Allem. Da also die Ausübung der Tugend im Allgemeinen so vortheilhaft und die des Lasters so nachtheilig unserm eignen Interesse ist; so prägt ohne Zweifel die Betrachtung dieser entgegengesetzten Abzweckungen eine frische Schönheit und Schicklichkeit auf die eine, und eine neue Häßlichkeit und Unschicklichkeit auf die andere. Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit kommen sonach dazu, gebilligt zu werden, nicht blos unter ihren eigenen Charakteren, sondern unter dem hinzugesetzten neuen Charakter der höchsten Weisheit und ächtesten Klugheit. Und eben so kommen die Laster der Unmäßigkeit, Kleinmuth, Ungerechtigkeit, Boshaftigkeit und sordide Selbstsucht dazu, daß sie gemißbilligt werden, nicht blos unter ihren eigenen Charakteren, sondern unter dem neu-hinzukommenden Charakter der kurzsichtigsten Thorheit und Schwachheit. Epikur scheint in jeder Tugend nur allein auf diese Gattung von Schicklichkeit Acht gegeben zu haben. Sie ist diejenige, die am ersten denjenigen einzufallen pflegt, welche sich bemühen, An-

dere zu regelmäßigem Verhalten zu bereden. Wenn Menschen durch ihre Praxis und vielleicht auch durch ihre Maxime offenbar zeigen, daß die natürliche Schönheit der Tugend wohl nicht viel Würkung auf sie thun möchte, wie soll man sie dann bewegen, als dadurch, daß man ihnen die Thorheit ihres Verhaltens vorhält, und wie sehr sie am Ende selbst dabei zu leiden haben werden.

2) Auch gab Epikur, als er alle die verschiedenen Tugenden auf diese Eine Gattung von Schicklichkeit zurückzuführen suchte, einer Neigung nach, die allen Menschen natürlich ist, aber von Philosophen mit einer besondern Zärtlichkeit gehegt zu werden pflegt, als das große Mittel, ihre Erfindungsgabe zu zeigen, der Neigung nehmlich, alle Phänomene aus so wenig Principien, als möglich, zu erklären. Und er befriedigte ohne Zweifel diese Neigung noch mehr, da er alle ursprüngliche Gegenstände des natürlichen Begehrens und Verabscheuens auf die Vergnügen und Leiden des Körpers zurückführte. Der große Patron der atomistischen (mechanischen) Philosophie, der so viel Freude daran fand, alle Kräfte und Eigenschaften der Körper aus dem offen-

barsten und bekanntesten der Figur, Bewegung und Anordnung der kleinen Theile der Materie abzuleiten, fand ohne Zweifel eine ähnliche Befriedigung, als er auf eine ähnliche Art alle Empfindungen und Leidenschaften des Gemüths aus denen erklärte, die am offenbarsten und bekanntesten sind.

Epikurs System stimmte mit den Systemen des Plato, Aristoteles und Zeno sofern überein, daß er die Tugend in die zur Erlangung der ursprünglichen Gegenstände des Begehrens (prima naturae) angemessenste Weise zu handeln setzte. Es unterschied sich von ihnen allen in zwei andern Rücksichten, 1) in der Erklärung, die er von jenen ursprünglichen Gegenständen des natürlichen Begehrens, und 2) in der Erklärung, die er von der Vortrefflichkeit der Tugend oder von dem Grunde, warum solche Eigenschaften geschätzt werden sollten, gab.

1) Die ursprünglichen Gegenstände des natürlichen Verlangens bestanden, nach Epikur, in körperlichen Vergnügen und Leiden und in sonst nichts; wogegen nach den andern drei Philosophen es viele andere Gegenstände gab, wie Erkenntniß,

wie Glückseligkeit unserer Verwandten, Freunde, Mitbürger, die am Ende um ihrer selbst willen begehrlich wären.

2) Auch verdiente, nach Epikur, die Tugend nicht um ihr selbst willen, daß man nach ihr strebte, noch war sie einer von den letzten Gegenständen des natürlichen Begehrens, sondern war nur wählbar wegen ihrer Abzweckung, Leiden zu verhüten und Ruhe und Vergnügen zu verschaffen. Dagegen, nach der Meinung der andern drei, war die Tugend begehrlich, nicht blos als das Mittel, die andern ursprünglichen Gegenstände des natürlichen Begehrens zu verschaffen, sondern als Etwas, das an sich mehr werth wäre, als selbige insgesammt. Da der Mensch, dachten sie, geboren ist zum Handeln, so muß seine Glückseligkeit bestehen nicht blos in der Annehmlichkeit seiner leidentlichen Empfindungen, sondern auch in der Schicklichkeit seiner thätigen Aeußerungen.

Das Epikurische System ist 1) nicht wahr, 2) nicht genugthuend. Gerade wo die Versuchung zum Laster am größten ist, ist der Widerstand, den das Princip leistet, der schwächste.

Zu dem Epikurischen System gehört das System der Selbstliebe, wie es die französischen Philosophen, und am schönsten Helvetius, aufgestellt haben, und welches auch Friedrich II. vertheidigt hat. Es ist im Grunde mit dem Glückseligkeits-Princip einerlei, nur daß es wegen des zweideutigen Ausdrucks Selbstliebe, und wegen der unbestimmten Begriffe der meisten von jenen Philosophen zweifelhaft wird, ob es das Epikurische System seyn soll, das die Selbstliebe nur in die Liebe zum sinnlichen Vergnügen setzt, oder das eigentliche wahre Glückseligkeits-Princip, welches auf Gesundheit, Wohlstand und stets wachsende Vollkommenheit des ganzen Menschen nach Körper und Geist geht, und also der Selbstliebe einen viel größern Umfang darbietet. Friedrich II. nahm das Wort Selbstliebe in diesem zweiten Sinn.

C.

Von den Systemen, welche die Tugend in Wohlwollen bestehen lassen.

Das System, welches die Tugend in Wohlwollen setzt, obgleich es nicht so alt zu seyn scheint, als die, welche ich vorher

durchgegangen, ist doch von hohem Alterthum. Es scheint die Lehre der Philosophen gewesen zu seyn, die um und nach Augusts Zeit unter dem Namen der Eklektiker und Neuplatoniker erscheinen.

In der göttlichen Natur wäre nach diesen Auktoren Wohlwollen oder Liebe das einzige Princip des Handelns, und das die Aeußerung aller andern Attribute leitete. Die Weisheit Gottes beschäftigte sich, die Mittel auszufinden, um die Zwecke zu Stande zu bringen, die seine Güte angäbe, so wie seine unendliche Macht bestrebt wäre, selbige auszuführen. Wohlwollend indessen wäre immer die oberste und regierende Eigenschaft, der die andern behülflich wären, und von der die ganze Vortrefflichkeit oder die ganze Moralität, wenn man so reden darf, der göttlichen Operationen zuletzt abgeleitet wäre.

Nun bestände die gesammte Vollkommenheit und Tugend des menschlichen Gemüths in irgend einer gewissen Aehnlichkeit und Theilnahme der göttlichen Vollkommenheiten, und folglich darin, daß es von demselben Princip des Wohlwollens und der Liebe erfüllt würde, die auf die Handlungen Gottes Einfluß hätten. Nur die

aus

aus diesem Motiv hergeflossenen Handlungen der Menschen wären wahrhaft preiswürdig, oder könnten in dem Angesicht Gottes auf einiges Verdienst Anspruch haben. Nur durch Handlungen der Mildigkeit und Liebe könnten wir unsere eigne Gesinnungen zu einer größern Aehnlichkeit mit seinen heiligen Eigenschaften bringen, und dadurch schicklichere Gegenstände seiner Liebe und Achtung werden, bis wir zu jener unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gelangten, zu welcher es der große Gegenstand dieser Philosophen war, uns zu erheben.

Dieß System fand unter den alten Kirchenvätern viel Beifall, auch in neuern Zeiten bei vortrefflichen Theologen. Unter allen alten und neuern Freunden dieses Systems war Hutcheson über alle Vergleichung, der scharfsichtigste, philosophischste und einsichtvollste.

Daß Tugend in Wohlwollen besteht, ist eine Idee, die durch viele Erscheinungen der menschlichen Natur unterstützt wird.

1) Schickliches Wohlwollen ist die holdeste und angenehmste von allen Gesinnungen; sie wird uns durch eine doppelte Sym-

pathie empfohlen, sie ist, da ihre Abzwek-kung nothwendiger Weise wohlthätig ist, der schickliche Gegenstand der Dankbarkeit und Belohnung, und aus allen diesen Gründen besitzt sie für unsere natürlichen Empfindungen ein Verdienst, das jedem andern überlegen ist.

2) Selbst die Schwachheiten des Wohlwollens sind uns nicht sehr unangenehm, wogegen die Uebermaaße jeder andern Leidenschaft allemal äußerst widerlich sind. Nur den wohlwollenden Leidenschaften ist es vergönnt, sich ohne alle Rücksicht auf Schicklichkeit äußern zu können, und doch etwas an sich zu behalten, was Einnehmend ist. Selbst die blos instinktartige Gutartigkeit, die gerade zugeht, gute Dienste zu erweisen, ohne einmal sich zu besinnen, ob dieses Verhalten ein schicklicher Gegenstand des Tadels oder der Billigung sey, hat etwas Gefallendes an sich. Hingegen jede andere Leidenschaft hört auf angenehm zu seyn in dem Augenblick, da sie vom Gefühl der Schicklichkeit nicht begleitet ist.

3) Wie Wohlwollen den Handlungen, die davon herrühren, eine, allen andern überlegene, Schönheit zuwendet; so theilt

der Mangel davon, und noch mehr die entgegengesetzte Neigung alle dem, was als Aeußerung davon angesehen werden kann, eine besondere Häßlichkeit mit. Verderbliche Handlungen werden oft bestraft, blos darum, weil sie einen Mangel an hinlänglicher Achtsamkeit für die Glückseligkeit unseres Mitmenschen zeigen.

4) Ueberdem bemerkt Hutcheson, daß, wenn in irgend einer That, von der man annimmt, daß sie aus wohlwollenden Gesinnungen herrühre, irgend ein anderer Beweggrund entdeckt worden ist, unser Gefühl des Verdienstes dieser That gerade so weit abnimmt, als uns vorkommt, daß dieser Beweggrund darauf Einfluß gehabt haben möchte, z. E. wenn sich fände, daß eine vermeintlich aus Dankbarkeit geschehene That aus Erwartung irgend einer neuen Gefälligkeit, oder irgend eine vermeintlich patriotische That aus Hoffnung auf Geldlohn gethan wäre. Da also die Beimischung irgend eines selbstischen Beweggrundes, gleich dem Zusatz eines schlechten Metalls, das Verdienst, das sonst einer Handlung zugekommen seyn würde, vermindert oder ganz aufhebt; so wäre klar, daß Tu-

gend in reinem und uneigennützigem Wohlwollen allein bestehen könne.

5) Wenn dagegen die Handlungen, von welchen man gemeiniglich annimmt, daß sie aus einem selbstischen Beweggrunde herrühren, unserer Entdeckung nach, aus einem wohlwollenden entsprungen wären, so würde das sehr unser Gefühl ihres Verdienstes erhöhen. Glaubten wir, daß Jemand sich bemühe, sein Vermögen zu vergrößern, aus keiner andern Absicht, als blos, um seinen Wohlthätern schickliche Erwiederungen und freundliche Dienste zu erweisen, so würden wir ihn dafür desto mehr schätzen und lieben. Und diese Bemerkung schien noch mehr den Schluß zu bestätigen, daß es Wohlwollen allein wäre, was einer Handlung den Charakter der Tugend aufprägen könnte.

6) Endlich in allen Streitigkeiten der Kasuisten, betreffend die Richtigkeit des Verhaltens, wäre, bemerkt Hutcheson, das öffentliche Beste das Richtmaaß, worauf sie sich immer bezögen, und dadurch würde durchgänglg von ihnen anerkannt, daß alles, was die Glückseligkeit der Menschen zu befördern abzweckte, richtig, löblich und tugendhaft, und das Gegentheil unrecht,

tadelhaft und lasterhaft wäre, z. E. bei der Streitfrage über leidenden Gehorsam und Recht des Widerstandes ist der einzige streitige Punkt: ob allgemeine Unterwerfung größere Uebel nach sich ziehen würde, als temporäre Insurrektionen, wenn Privilegien angetastet würden. Ob aber, was im Ganzen zur Glückseligkeit des Menschengeschlechts abzweckte, nicht auch moralisch gut wäre, davon wäre nie, sagte er, auch nur die Frage gewesen.

7) Je größer das Wohlwollen wäre, das aus einer That hervorleuchtete, desto größeres Lob gebühre derselben. Die Handlungen, welche auf die Glückseligkeit einer großen Gemeinde abzielten, so wie sie ein mehr erweitertes Wohlwollen beweisen, so wären sie auch verhältnißmäßig mehr tugendhaft. Die tugendhafteste von allen Gesinnungen also, wäre die, welche die Glückseligkeit aller denkenden Wesen als ihren Gegenstand umfaßte. Die mindesttugendhafte unter allen den Handlungen, die noch irgend tugendhaft heißen könnten, wäre die, welche nicht weiter, als auf die Glückseligkeit eines Individui, wie z. B. eines Sohnes, Freundes, Bruders abzielte.

8) Die Vollkommenheit der Tugend bestånde darin, daß wir alle unsere Handlungen auf die Beförderung des größtmöglichsten Guts leiteten, alle niedrigere Gesinnungen dem Verlangen nach der allgemeinen Glückseligkeit der Menschen unterordneten, daß jeder sich selbst blos als Einen von den Vielen ansähe, dessen Wohlfahrt nicht weiter nachgegangen werden müsse, als mit dem Ganzen verträglich oder demselben zuträglich wäre.

9) Selbstliebe wäre ein Princip, das immer tugendhaft in irgend einem Grade oder in irgend einer Richtung werden könnte. Sie wäre lasterhaft, wenn sie dem allgemeinen Gut Eintrag thäte. Hätte sie weiter keinen Effekt, als zu machen, daß das Individuum für seine Glückseligkeit sorgte, so wäre sie unschuldig, und weder zu loben noch zu tadeln. Die wohlwollenden Handlungen, die verrichtet würden, troz irgend einem starken Motiv von Selbstinteresse, wären eben darum desto tugendhafter.

So weit war Hutcheson davon entfernt, die Selbstliebe in irgend einem Fall als ein Motiv von tugendhaften Handlungen gelten zu lassen, daß selbst eine Rück-

sicht auf das Vergnügen der Selbstbilligung nach ihm das Verdienst einer wohlwollenden That verminderte. Das wäre ein selbstisches Motiv, dachte er, welches, so weit es zu einer That beitrüge, die Schwachheit jenes reinen und uneigennützigen Wohlwollens bewiese, welches allein dem Verhalten des Menschen den Charakter der Tugend aufprägen kann. Wogegen in den gemeinen Urtheilen der Menschen diese Rücksicht auf Selbstbilligung, als das einzige Motiv, angesehen wird, was die Benennung von tugendhaft verdient.

Kritik dieses Systems.

Wie Einige von den andern Systemen, die ich bereits dargestellt habe, nicht hinlänglich erklären, woher die eigenthümliche Vortrefflichkeit 1) der hohen Tugend der Wohlthätigkeit entspringt, so scheint dieß System den entgegengesetzten Fehler zu haben, nicht hinlänglich zu erklären, woher unsere Billigung der niedrigen Tugenden der Klugheit, Wachsamkeit, Behutsamkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit rc. entsteht. Die Absicht und Abzweckung unserer Ge-

sinnungen, die wohlthätigen oder schädlichen Effekte, welche sie hervorzubringen streben, sind das Einzige, worauf in diesem System Acht gegeben wird. Ihre Schicklichkeit oder Unschicklichkeit, wiefern sie angemessen oder nicht angemessen der Ursache sind, die jene Gesinnungen erregt, wird ganz aus der Acht gelassen.

2) Auch scheint Rücksicht auf unser Privatglück und Interesse in vielen Gelegenheiten ein sehr löbliches Princip der Handlungen zu seyn. Die Fertigkeiten der Wirthlichkeit, Betriebsamkeit, Bedachtsamkeit, des starken Nachdenkens werden, wie man allgemein annimmt, aus eigennützigen Motiven kultivirt und zugleich für sehr preiswürdige Eigenschaften gehalten. Die Beimischung eines selbstischen Motivs scheint zwar oft die Schönheit der Handlungen, die aus Wohlwollen entspringen sollen, zu beschmutzen. Die Ursache aber hievon ist nicht, daß Selbstliebe niemals das Motiv einer tugendhaften Handlung werden kann, sondern daß das wohlwollende Princip in diesem besondern Falle seines gehörigen Grades von Stärke zu ermangeln und ganz unangemessen seinem Gegenstande zu seyn scheint, weshalb der Charakter unvoll-

kommen und im Ganzen viel mehr Tadel als Lob zu verdienen scheint. Die Beimischung eines wohlwollenden Motivs in einer Handlung, zu welcher Selbstliebe allein hinreichen sollte, uns anzutreiben, pflegt freilich unser Gefühl von der Schicklichkeit der Handlung oder von der Tugend dessen, der sie verrichtet, nicht zu vermindern. Wir werden eben nicht vermuthen, daß irgend Jemand mangelhaft an Selbstliebe sey. Könnten wir indessen würklich von Jemanden glauben, daß, wäre es nicht aus Rücksicht auf seine Familie und Freunde, er nicht die gehörige Sorge für seine Gesundheit, sein Leben, sein Vermögen tragen würde, so würde es ohne Zweifel ein Fehler, obwohl immer von den liebenswürdigen Fehlern seyn, die eine Person zum Gegenstande vielmehr des Mitleidens als der Verachtung und des Hasses machen. Der Charakter würde etwas an Würde und Achtbarkeit verlieren. Sorglosigkeit und Mangel an Oekonomie werden durchgängig gemißbilligt, nicht sofern sie aus einem Mangel an Wohlwollen, sondern sofern sie aus einem Mangel der schicklichen Aufmerksamkeit auf die Gegenstände des Selbstinteresse entspringen.

3) Ist gleich das Richtmaaß, wornach Kasuisten öfters bestimmen, was recht oder unrecht im menschlichen Verhalten ist, die Abzweckung desselben auf die Wohlfahrt oder Unordnung der Gesellschaft, so folgt doch nicht, daß eine Rücksicht auf die Wohlfahrt der Gesellschaft das einzige tugendhafte Motiv der Handlung seyn sollte, sondern nur, daß sie in jeder Kollision gegen alle andere Motive den Ausschlag geben sollte.

4) Mag doch Wohlwollen das einzige Princip der Handlung in Gott seyn, und es ist in der That nicht leicht zu erdenken, aus was für einem andern Motiv ein unabhängiges und allvollkommnes Wesen, dessen Glückseligkeit, ohne äußerer Dinge zu bedürfen, in ihm vollständig ist, handeln kann. Aber ein so unvollkommnes Geschöpf, wie der Mensch, dessen Erhaltung so viele Dinge fodert, die ihm äußerlich sind, muß oft aus vielen andern Motiven handeln. Der Stand der menschlichen Natur wäre sehr hart, wenn diejenigen Empfindungen, die, vermöge der Natur unseres Wesens, häufig auf unser Verhalten Einfluß haben sollten, in keinem Fall tugendhaft seyn oder Achtung und

Billigung von irgend Jemanden verdienen könnten.

Die vornehmsten Theorien, welche von der Natur der Tugend gegeben worden, sind die oben erklärten drei Systeme; das, welches die Tugend in Schicklichkeit, das, welches sie in Klugheit, und das, welches sie in Wohlwollen setzt. Auf eine von diesen drei Theorien lassen sich alle andere Beschreibungen der Tugend, wie verschieden sie auch aussehen mögen, zurückführen. Das System, das die Tugend in den Gehorsam gegen den Willen Gottes setzt, kann entweder unter die, welche sie in Klugheit, oder unter die, welche sie in Schicklichkeit setzen, gerechnet werden. Fragt man nehmlich, warum man dem Willen der Gottheit gehorchen soll, so kann diese (wenn sie von einem Zweifel herrührte, höchst ruchlose und absurde) Frage nur zwei verschiedene Antworten zulassen; wir sollen ihm nehmlich gehorchen, entweder weil Gott ein Wesen von unendlicher Macht ist, der uns ewig belohnen wird, wenn wir es thun, und ewig bestrafen wird, wenn wir es nicht thun;

oder weil, unabhängig von aller Rücksicht auf unser Wohl und auf Belohnungen und Bestrafungen, eine Schicklichkeit und Angemessenheit darin ist, daß eine Kreatur ihrem Schöpfer gehorche, ein beschränktes und unvollkommnes Wesen sich einem von unendlichen und unbegreiflichen Vollkommenheiten unterwerfe. Es läßt sich nicht erdenken, was für eine andere Antwort außer diesen beiden sich noch geben ließe. Ist die erste Antwort die schickliche, so besteht Tugend in Klugheit, oder in dem schicklichen Bestreben nach unserm eignen letzten Interesse und Glück, weil das der Grund ist, warum wir verbunden sind, dem Willen der Gottheit zu gehorchen. Ist die zweite Antwort die schickliche, so muß Tugend in Schicklichkeit bestehen, weil der Grund unserer Verbindlichkeit zum Gehorsam die Angemessenheit der Gesinnung von Demuth und Ergebung in Hinsicht auf die Ueberlegenheit des Gegenstandes ist, der sie erweckt.

Das System, welches Tugend in Nützlichkeit setzt, stimmt auch mit dem überein, welches sie in Schicklichkeit setzt. Nach diesem System werden alle die Gemüthseigenschaften, welche angenehm oder nütz-

lich sind, es sey der Person selbst oder Andern, als tugendhaft gebilligt und das Gegentheil als lasterhaft gemißbilligt. Nun aber hängt die Annehmlichkeit oder Nützlichkeit einer jeden Gesinnung von dem Grade ab, innerhalb dessen man sie beste- hen läßt. Jede Neigung ist nützlich, wenn sie auf einen gewissen Grad von Mäßigung beschränkt wird, und jede Neigung ist nach- theilig, wenn sie die schicklichen Grenzen überschreitet. Nach diesem System also besteht die Tugend nicht in irgend einer Neigung, sondern in dem schicklichen Grade aller Neigungen. Der einzige Unterschied zwischen demselben und dem Smithschen System ist, daß es die Nützlichkeit und nicht die Sympathie oder die zusagende Neigung des Zuschauers zu dem natürlichen und ursprünglichen Maaße dieses schicklichen Grades macht.

Christliches Moralsystem.

Verächtlich ist jede Religion, die weder auf Verstand noch Sittlichkeit würkt, wie das mit allen Religionen der Griechen und Römer rc. war.

Christliches Princip ist: Gehorsam aus Furcht und Liebe gegen Gott. Alle Tugenden, die nicht daraus, sondern aus Selbstliebe oder Wohlwollen entstehen, sind glänzende Laster. Was Gott gefallen soll, muß bles geschehen aus Gehorsam gegen seinen als unseres höchsten Oberherrn, Richters und größten Gutthäters Willen oder Gebote (und aus Dankbarkeit gegen ihn, als unsern höchsten Wohlthäter).

Das System ist 1) sehr würksam auf die große Volksklasse denen, da sie a) im Staat gehorchen müssen, es einleuchtet, Gott, als dem höchsten Oberherrn, Gehorsam schuldig zu seyn, und daß sie durch Dankbarkeit neue Wohlthaten erlangen können; b) es hängt mit der Glückseligkeit innig und klar zusammen, da Gott in diesem und jenem Leben belohnen und strafen kann.

2) Es ist konsequent, sofern es alles aus der Offenbarung, als dem würklichen Codex der göttlichen Befehle schöpft. Aber eben wegen No. 1) taugt dieß Princip nicht zur philosophischen Moral, die Gott nur in der Natur der Dinge und des Menschen sieht oder vielmehr nur ahnet. Es kann 1) nicht das erste und ursprüng-

liche seyn, denn wie weiß ich, was Gott will, als sofern ich es für gut erkenne? 2) Der Gehorsam überhaupt, und selbst gegen Gott, ist nur eine abgeleitete Pflicht. Warum bin ich verbunden, zu gehorchen? Weisheit, Güte, Macht begründen freilich die rechtmäßigste Herrschaft, aber doch ist der Gehorsam nicht Urpflicht.

3) Zum Wesen der Tugend gehört Autonomie.

Sind einmal die Pflichten anerkannt, so giebts keinen herrlichern Antrieb zur Befolgung derselben, als Gehorsam aus Furcht und Liebe gegen Gott.

Der Einfluß des christlichen Moralprincips war

A. vortheilhaft durch die natürliche Einfachheit und Stärke; wozu noch die treffliche Konsequenz zwischen Moral und Dogmatik das ihrige beitrug; da man von der Schöpfung des Menschen anfing, und beim jüngsten Gericht aufhörte.

B. nachtheilig,

1) sofern der Gehorsam, den das Princip fodert, blind war, und nun die Kirche an Gottes Stelle trat und Gehorsam foderte. Nun wurden alle Pflichten gleich; die Beobachtung der geringsten Kirchenregel

wurde so wichtig, als die der ewigen Gesetze der Gerechtigkeit und Menschenliebe (wie in Japan). Ja Bürgerpflichten hießen weltliche Dinge;

2) sofern die Einfachheit des Princips alle wissenschaftliche Behandlung der Moral hemmte.

Aus dem römischen Recht (ein Schatz den uns die Römer hinterlassen haben) entstanden in und nach dem Medio aevo die ersten Keime des Naturrechts, und damit fing das Studium der wissenschaftlichen Moral an, in welche daher auch verschiedene Theorien kamen, die die Alten in ihrer Moral nicht hatten, namentlich die philosophische Rechtswissenschaft und die Lehre von Zurechnung, Strafe und Belohnung, also auch von Freiheit. Man kann mit Garve die Epoche erst mit Hugo Grotius ansetzen, aus dessen und Hobbes Schule Puffendorf kam, dessen Princip deutlich zeigt, daß er von der Staats- und Rechtswissenschaft zu den moralischen Untersuchungen ausgegangen. Dieß Princip ist: „Sey gesellig," d. i. Handle so, daß du

du ein unschädliches und brauchbares Glied der menschlichen Gesellschaft überhaupt sowohl, als besonders der bürgerlichen Gesellschaft seyst; also sey gerecht, gehorsam gegen die Gesetze, treu in deinem Amt, fleißig in deinem Beruf, muthig zum öffentlichen Schutz, liebreich und wohlthätig im Privatumgange. Ein Princip soll 1) die Grundlage der Moral in der menschlichen Natur anzeigen, 2) die Urpflicht angeben, aus welcher alle andre fließen. ad 1) Der Mensch, meint Puffendorf, ist deswegen ein sittliches Wesen, weil er ein geselliges Wesen ist. Wäre nur ein einziger Mensch auf der Erde, so hätte der gar keine Pflichten. ad 2) Eben darum, weil alle Pflichten nur im geselligen Leben ausgeübt werden können, lassen sie sich auch alle aus der einen Pflicht herleiten, das gesellige Leben zu unterstützen und zu verschönern. Aber, es ist falsch, daß der Mensch, wenn er allein auf der Erde wäre, keine Pflicht hätte, er hätte sie so gut, wie er sie jetzt in der Einsamkeit hat. Ferner, Geselligkeit entspringt aus Instinkt und Vernunft; aber aus welcher Quelle sie auch komme, so ist sie immer eine abgeleitete und nicht ursprüngliche Eigenschaft;

diese Eigenschaft, also auch nicht geeignet, ein Urprincip der Sittlichkeit zu werden. Es läßt sich ferner daraus nicht unmittelbar, sondern nur durch Umwege zeigen, daß der Mensch zu dem, was ihm als Pflicht vorgeschrieben werden soll, würklich verbunden sey, und daß er in der Ausübung der Tugend seine Glückseligkeit finden werde. Denn fragt man: „Warum soll ich der Gesellschaft Dienste leisten?“ so ist die Antwort entweder, weil die Gesellschaft zu meiner Wohlfahrt unentbehrlich ist, und dann geht das Princip der Geselligkeit in das der Klugheit und Selbstliebe über; oder weil diese Pflicht von was noch anderm im Menschen, z. E. von der Schicklichkeit, geboten werde, und dann kommen wir auf das Kantische System. Was endlich die Herleitung aller Pflichten aus diesem Princip betrifft; so lassen sich freilich die vorzüglichsten Pflichten des Verhaltens gegen Andere recht gut daraus herleiten. Und eben darum zogen Männer, wie Puffendorf, die zum Praktischen eilten, wo sie ihres Rechtsstudii wegen zu Hause waren, das Princip der Geselligkeit vor.

D.

Von frechen Systemen.

Alle bisher betrachteten Systeme setzen einen würklichen und wesentlichen Unterschied zwischen Tugend und Laster voraus, worin auch Tugend und Laster bestehen mögen. Denn es ist ein wesentlicher würklicher Unterschied zwischen der Schicklichkeit und Unschicklichkeit einer Neigung, zwischen Wohlwollen und jedem andern Princip der Handlung, zwischen ächter Klugheit und kurzsichtiger Thorheit oder übereilter Raschheit. Auch tragen, der Hauptsache nach, alle dazu bei, die preiswürdige Gesinnung zu befördern, und von der tadelhaften abzuschrecken. Einige freilich streben, dem Gemüth einen besondern Hang zu gewissen Principien der Handlung zu geben, über die Proportion hinaus, die selbigen gebührt. Die alten Systeme, welche Tugend in Schicklichkeit setzen, empfehlen hauptsächlich die ehrwürdigen Tugenden, die der Selbstbeherrschung und Selbstregierung, Tapferkeit, Großmuth, Unabhängigkeit vom Schicksal, Verachtung aller äußeren Zufälle, wie Schmerz, Armuth, Verbannung, Tod; alles Lagen, in

denen die edelste Schicklichkeit des Verhaltens sich darlegen läßt. Die sanften menschlichen gütigen Tugenden werden vergleichungsweise nur wenig empfohlen, und scheinen von den Stoikern oft als bloße Schwachheiten angesehen worden zu seyn, die es einem weisen Mann geziemte, nicht in seiner Brust zu hegen.

Das wohlwollende System von der andern Seite, indem es alle jene mildern Tugenden aufs höchste begünstigt und nährt, vernachläßigt die gesetzmäßigern und respektablern Eigenschaften der Seele. Es spricht ihnen sogar die Namen der Tugend ab, nennt sie moralische Geschicklichkeiten und würdigt sie nicht der Achtung und Billigung, die der eigentlichen sogenannten Tugend gebührt. Alle jene Principien der Handlung, die nur auf unser eignes Interesse abzielen, behandelt es noch übler, denn es behauptet, sie verminderten das Verdienst des Wohlwollens, sobald sie mit demselben mitwürkten, und behauptet, Klugheit, wenn sie blos zu Beförderung des Privatinteresse angewandt würde, lasse sich nimmermehr als Tugend auch nur in der Einbildung gedenken.

Das System hinwieder, das die Tugend

in Klugheit allein setzt, muntert zwar ausnehmend auf zu der Fertigkeit der Vorsicht, Wachsamkeit, Besonnenheit und verständigen Mäßigung, scheint aber beides, die liebenswürdigen Tugenden eben so sehr, als die ehrwürdigen herabzusetzen, und die erstern aller ihrer Schönheit und die letztern aller ihrer Erhabenheit zu berauben.

Dieser Mängel ungeachtet, zweckt doch jedes dieser Systeme überhaupt dahin ab, die besten und löblichsten Fertigkeiten des menschlichen Gemüths zu pflegen. Von jedem derselben lernen wir etwas Schätzbares und Eignes. Wäre es möglich, der Seele Tapferkeit und Großmuth durch Vorschrift und Ermahnung einzuflößen, so würden gewiß die alten Systeme der Schicklichkeit dieß thun. Oder wäre es möglich, durch Vorstellungen die Seele zur Menschlichkeit und Liebe zu erweichen; so müßten manche Schilderungen des wohlwollenden Systems diese Würkung hervorbringen können. Selbst aus Epikurs System, dem unvollkommensten von allen dreien, läßt sich lernen, wie sehr die Ausübung der lieblichen sowohl als achtbaren Tugenden zuträglich zu der innern Behaglichkeit und Ruhe unseres Gemüths sowohl, als zu der

äußern Wohlfahrt und Sicherheit sey. (Cicero und Seneka entlehnen die angenehmsten Beweise, daß die Tugend allein zur Glückseligkeit hinreiche, vom Epikur.)

Es giebt indessen ein anderes System, welches gänzlich den Unterschied zwischen Tugend und Laster aufzuheben scheint, und dessen Abzweckung daher durchaus verderblich ist; das ist das System des Mandeville.

Dieser Auktor sieht alles, was aus Gefühl für Schicklichkeit, aus Achtung für das Preiswürdige, geschieht, so an, als geschähe es aus Liebe zum Lobe und Preise, und wie er es nennt, aus Eitelkeit. Der Mensch, bemerkt er, ist natürlich weit mehr in seiner eignen Glückseligkeit interessirt, als in Anderer, und er kann unmöglich jemals in seinem Herzen würklich ihre Wohlfahrt der seinigen vorziehen. So oft er es zu thun scheint, können wir versichert seyn, daß er uns täuscht, und daß er dann aus denselben selbstischen Motiven, wie zu allen andern Zeiten, handelt. Unter seinen andern selbstischen Leidenschaften ist Eitelkeit eine der stärksten. Wenn er sein eignes Interesse dem seiner Mitgenossen aufzuopfern scheint, so weiß er, daß

dieß Verhalten höchst angenehm ihrer Selbstliebe seyn wird, und daß sie nicht fehlen werden, ihre Zufriedenheit durch ausschweifende Hochpreisungen, die sie ihm ertheilen, auszudrücken. Das Vergnügen, das er davon erwartet, überwiegt bei ihm das Interesse, welches er aufgiebt, um sich jenes zu verschaffen. Sein Verhalten ist also in diesem Falle völlig eben so selbstisch, und entspringt aus einem eben so niedrigen Motive, als in jedem andern Falle. Indessen schmeichelt er sich, und Andere mit dem Glauben, daß es ganz uneigennützig sey, weil es sonst weder in seinen eignen, noch in Anderer Augen einiges Aufhebens werth scheinen würde. Aller Gemeingeist demnach, aller Vorzug des öffentlichen vor dem privaten Besten, ist nach ihm bloßer Betrug und Täuscherei, und jene Tugend, womit so sehr geprahlt wird, und die Anlaß zu so viel Wetteifer unter den Menschen giebt, ist die bloße Geburt der Schmeichelei, erzeugt vom Stolz.

Beurtheilung dieses Systems.

Ob die edelmüthigsten und patriotischsten Thaten nicht im gewissen Sinne, als von Selbstliebe entsprungen, betrachtet werden? — Die Entscheidung dieser Frage ist von keiner Erheblichkeit, wenn es darum gilt, die Realität der Tugend festzustellen, weil ja auch Selbstliebe oft ein tugendhaftes Motiv der Handlung seyn kann. Hier will ich nur zeigen, daß

1) das Verlangen, zu thun, was edel und ehrenvoll ist, oder uns selbst zu den schicklichen Gegenständen der Achtung und Billigung zu machen, durchaus nicht Eitelkeit heißen kann. Auch selbst

2) die Liebe zu wohlgegründetem Ruf und Ruhm, das Verlangen, Achtung durch das, was würklich achtungswerth ist, zu erlangen, sollte so nicht heißen. Das erste ist die Liebe der Tugend, die edelste und beste Gesinnung der menschlichen Seele. Das zweite ist die Liebe zu wahrem Ruhm, eine Gesinnung, die freilich der erstern unterlegen ist, aber an Würde ihr zunächst zu kommen scheint. Aber

3) eitel ist,

a) wer Lob für Eigenschaften verlangt, die entweder preiswürdig in gar keinem

Grade, oder nicht in demjenigen Grade sind, in welchem er dafür gepriesen zu werden erwartet; wer seinen Werth in Anzug und Equipage, oder in artigen Manieren des äußern Betragens setzt;

b) eitel ist, wer Ruhm verlangt für Etwas, das denselben freilich wohl verdient, was er aber sich vollkommen bewußt ist, gar nicht zu besitzen; wie der Geck, der sich vornehme und wichtige Airs giebt, worauf er kein Anrecht hat; der Großsprecher, der sich das Verdienst von nie geschehenen Abentheuern anmaaßt; der Plagiar, der fremde Arbeit für die seinige ausgiebt;

c) eitel ist, wer, nicht zufrieden mit den schweigenden Gesinnungen der Achtung und Billigung, die lermenden Ausrufungen und Zurufungen lieber hat, als die Gesinnung selbst, und mit ängstlicher Zudränglichkeit um alle äußerliche Merkmale der Ehrerbietung wirbt, in Titel, Komplimente, Visiten, Ehrenplätze und Vortritt verliebt ist.

Diese drei Gesinnungen, 1) das Verlangen, uns zu den schicklichen Gegenständen der Ehre und Achtung zu machen oder ehren- und achtungswerth zu werden;

2) das Verlangen, sich Ehre und Achtung dadurch, daß man diese Gesinnungen würklich verdient, zu erwerben, und 3) das läppische Verlangen nach Lob, wie man auch dazu komme, sind sehr verschieden; gleichwohl findet auch zwischen ihnen eine entfernte Art von Verwandtschaft statt. Nehmlich 1) Eitelkeit und ächte Ehrliebe sind insofern verwandt, als beide darauf abzielen, Achtung und Billigung zu erwerben. Aber sie unterscheiden sich darin, daß die eine eine gerechte, vernünftige, gebilligte Neigung ist, während die andre ungerecht, absurd und lächerlich ist. Der Mann, der Achtung verlangt für Etwas, das würklich achtungswerth ist, begehrt nichts, als wozu er berechtigt ist, und was ihm, ohne eine Art von Injurie, nicht versagt werden kann. Wer sie dagegen auf andere Bedingungen verlangt, der begehrt etwas, worauf er kein Recht hat. Der erste ist leicht befriedigt, pflegt nicht eifersüchtig und argwöhnisch zu seyn, daß wir ihn nicht genug ehren, und bekümmert sich selten darum, äußere Merkmale unserer Achtung zu erhalten. Der andere dagegen ist nie zufrieden, ist voll Eifersucht und Argwohn, daß wir ihn nicht so sehr ach-

ten, als er begehrt, weil er sich heimlich bewußt ist, daß er mehr begehrt, als er verdient, daher er ängstlich ist, immer neue Ausdrücke von Achtung und beständige Hofirungen zu erhalten.

2) Auch giebts eine Verwandtschaft zwischen dem Verlangen, ehren- und achtungswerth zu werden, und dem Verlangen nach Ehre und Achtung, zwischen der Liebe zur Tugend und der Liebe zum wahren Ruhm. Sie ähneln einander nicht nur darin, daß beide darnach streben, würklich ehren- und achtungswerth zu seyn, sondern auch darin, daß beide einige Beziehung auf die Gesinnung Anderer haben; ein Umstand, worin die ächte Ruhmliebe mit der eigentlichen Eitelkeit Verwandtschaft hat. Der Mann von ächter Großmuth, der die Tugend um ihrer selbst willen begehrt, und gleichgültig über die dermaligen würklichen Meinungen der Menschen in Ansehung seiner ist, ergötzt sich gleichwohl an dem Gedanken, wie diese Meinungen beschaffen seyn müßten, an dem Bewußtseyn, daß, wenn ihm gleich weder Ehre noch Beifall widerfährt, er immer der schickliche Gegenstand der Ehre und des Beifalls ist, und daß, wenn die Menschen kühl und redlich und konsequent, und

gehörig von den Motiven und Umständen seines Verhaltens unterrichtet wären, sie nicht fehlen würden, ihm Ehre und Beifall zu geben. Verschmäht er gleich die Meinungen, die man würklich von ihm unterhält, so setzt er doch den höchsten Werth auf diejenigen, die man von ihm unterhalten sollte; und daraus nimmt er den großen und erhabnen Beweggrund seines Verhaltens her.

Da also die Liebe zur Tugend immer eine gewisse Beziehung (reference, Rücksicht) auf die Meinung Anderer hat, obzwar nicht auf das, was sie ist, so doch auf das, was sie nach Vernunft und Schicklichkeit seyn sollte; so ist sie in dem Betracht mit der ächten Ruhmliebe etwas verwandt. Indessen ist ein großer Unterschied zwischen ihnen:

1) Wer blos aus einer Achtung für das, was recht und schicklich ist, handelt, aus einer Achtung auf das, was der gehörige Gegenstand der Achtung und Billigung ist, sollten diese Gesinnungen ihm auch nie zu Theil werden, der handelt aus dem erhabensten und göttlichsten Motiv, was unsere Natur auch nur erdenken kann.

2) Wer hingegen, während er Billi-

gung würklich zu verdienen begehrt, zugleich ängstlich ist, sie würklich zu erlangen, der mag im Ganzen löblich handeln; gleichwohl haben seine Motive eine größere Mischung von menschlicher Schwachheit. Er ist in Gefahr, von der Unwissenheit und der Ungerechtigkeit der Menschen gekränkt, durch den Neid seiner Nebenbuhler und durch die Thorheit des Publici in seinem Glück gestört zu werden. Dagegen ist das Glück des Andern ganz sicher und vom Schicksal und Eigensinn der Zeitgenossen unabhängig. Trifft es sich, daß Menschen ihn hassen und schmähen, so weiß er, daß, eigentlich zu reden, nicht er es ist, den sie hassen und verachten, sondern eine andere Person, die sie mit ihm verwechseln. Unser Freund, den wir auf einer Maskerade in der Tracht unseres Feindes antrafen, würde sich mehr belustigen als kränken, wenn wir gegen ihn in der Verkleidung unsern Unwillen ausließen. So sind die Gesinnungen des Mannes von wahrer Großmuth, wenn er ungerechtem Tadel ausgesetzt ist. Indessen gelangt die menschliche Natur selten zu diesem Grade von Festigkeit. Obgleich nur die schwächsten und werthlosesten Menschen am falschen

Ruhm sich sehr ergötzen können; so ist doch durch eine seltsame Inkonsequenz falsche Schmach oft im Stande, diejenigen zu kränken, die die entschlossensten und festesten zu seyn scheinen.

Nicht zufrieden, die Eitelkeit als die Quelle aller, gemeiniglich für tugendhaft erklärten, Handlungen dargestellt zu haben, bemüht sich Mandeville zu zeigen: Die menschliche Tugend bleibe weit zurück von der vollständigen Selbstverleugnung, worauf sie Anspruch mache, und sey, statt einer Ueberwindung, gemeiniglich nichts mehr als eine versteckte Befriedigung unserer Leidenschaften. Es ist seine große Sophisterei, jede Leidenschaft und Neigung als gänzlich lasterhaft darzustellen, die erst in einem bestimmten Grade und in einer bestimmten Richtung lasterhaft wird. So behandelt er alles als Eitelkeit, was irgend eine Beziehung auf die Meinung Anderer hat, entweder wie sie ist oder wie sie seyn sollte, und durch solche Sophisterei treibt er seinen Lieblingssatz durch, daß private Laster öffentliche Wohlthaten seyen? Wenn Liebe zur Pracht, ein Geschmack an schönen Künsten, an allem, was angenehm in Kleidung, Möblirung, Equipagen, Ar-

chitektur, Mahlerei, Musik, als Ueppigkeit, Wollust und Prahlerei selbst in denjenigen angesehen werden soll, deren Lage die Befriedigung solcher Wünsche füglich gestattet, so ists gewiß, daß Ueppigkeit, Wollust und Prahlerei öffentliche Wohlthaten sind. Einige populäre ascetische Lehren, die vor seiner Zeit im Schwange gewesen und die die Tugend in einer gänzlichen Ausrottung und Vernichtung aller unserer Leidenschaften setzten, waren der würkliche Grund dieses frechen Systems.

Mandeville konnte leicht beweisen, 1) daß diese gänzliche Ueberwindung nie würklich unter Menschen statt gehabt, und 2) daß, wenn sie durchgängig statt haben sollte, sie der Gesellschaft schaden würde, indem sie der Industrie, dem Handel und fast dem ganzen Geschäfte des menschlichen Lebens ein Ende machen würde. Durch den ersten dieser Sätze schien er zu beweisen, daß es keine reelle Tugend gebe, und durch den zweiten, daß private Laster öffentliche Wohlthaten wären.

Dieß System, wenn es auch vielleicht nicht mehr Laster veranlaßt hat, als ohne dem gewesen seyn würden, lehrte wenigstens das aus andern Ursachen entsprin-

gende Laster mit mehr Unverschämtheit und Frechheit sich zeigen, als vorher erhört gewesen.

III.

Von den verschiedenen Systemen, welche man erdacht hat, um das Princip der Billigung zu erklären.

Drei verschiedne Erklärungen sind von dem Princip der Billigung gegeben.

I. Nach einigen Philosophen billigen und mißbilligen wir unser eignes und Anderer Verhalten nur aus Selbstliebe oder aus irgend einer Hinsicht auf ihre Abzwekkung zu unserer Glückseligkeit oder zu unserm Nachtheil.

II. Nach Andern setzt dieselbe Fähigkeit, wodurch wir Wahrheit und Falschheit unterscheiden, uns in den Stand, zwischen dem, was schicklich und unschicklich in Handlungen und Gesinnungen ist, zu unterscheiden.

III. Nach Andern ist diese Unterscheidung gänzlich der Effekt von einem unmittelbaren Gefühl und Sinn. Selbstliebe, Vernunft und Empfindung also sind die drei

drei verschiedenen Quellen, welche man für das Princip der Billigung angewiesen.

Uebrigens ist diese Frage nicht wie die erste, über die Natur der Tugend, von einiger Wichtigkeit für die Praxis, sie ist rein-spekulativ und eine bloße Sache der philosophischen Neugierde.

A.

Systeme, die das Princip der Billigung von Selbstliebe ableiten.

Die Auktoren, welche die Billigung aus Selbstliebe erklären, stimmen nicht unter sich überein, und haben in ihren Systemen viel Verworrenes und Schwankendes.

Nach Hobbes und Andern sucht der Mensch Zuflucht in der Gesellschaft, nicht aus irgend einer natürlichen Liebe zu seines Gleichen, sondern weil er ohne Anderer Beistand nicht vermögend ist, gemächlich und sicher zu leben. Eben darum sieht er alles, was zur Unterstützung und Wohlfahrt der Gesellschaft abzweckt, so an, als zweckte es von weitem auf sein eignes Interesse ab, und dagegen, was jene zu stören und zu vernichten droht, sieht er

als ihr selbst schädlich und verderblich an. Nun ist Tugend die große Erhalterin und Laster der große Zerstörer der menschlichen Gesellschaft. Demnach ist die erstere angenehm, das andere anstößig für jeden Menschen.

Diese Erklärung des Ursprungs der Billigung und Mißbilligung trifft, so weit sie aus einer Rücksicht auf die Ordnung der Gesellschaft herrührt, mit dem Princip überein, das der Nützlichkeit Schönheit giebt, und daraus leitet das System allen Schein von Glaublichkeit her, den es hat. Wenn diese Auktoren die unzähligen Vortheile eines gebildeten und geselligen Lebens vor einem wilden und einsamen schildern, und die Nothwendigkeit der Tugend und guten Ordnung zur Erhaltung von jenem darstellen, und beweisen, wie unvermeidlich das Ueberhandnehmen von Laster und Ungehorsam gegen die Gesetze abzielt, den andern zurückzubringen; so ergötzt sich der Leser an der Neuheit und Größe dieser Aussichten; er erblickt eine neue Schönheit in der Tugend, und eine neue Häßlichkeit im Laster, die er vorher nicht bemerkt hatte, und ist über die Entdeckung allzu vergnügt, um sich Zeit zum Besinnen

zu nehmen, daß diese politische Ansicht, die ihm zuvor niemals vorgekommen, wohl nicht der Grund von jener Billigung und Mißbilligung seyn kann, womit er jene verschiedene Eigenschaften immer zu betrachten pflegte.

Wenn diese Auktoren auf der andern Seite von Selbstliebe das Interesse ableiten, welches wir an der Wohlfahrt der Gesellschaft nehmen, und die Achtung, die wir darum für Tugend hegen, so meinen sie nicht, daß, wenn wir in jetziger Zeit die Tugend des Cato billigen und die Schelmerei des Catilina verabscheuen, diese unsere Gesinnungen nicht von irgend einem Vortheil oder Schaden herrühren, den wir jetzt von dem einen oder dem andern für uns weder zu hoffen noch zu fürchten hätten, sondern von demjenigen, der uns hätte zuwachsen können, wenn wir in jenen entlegnern Zeiten und Ländern gelebt hätten, oder von demjenigen, der uns noch zuwachsen würde, wenn wir in unsern eignen Zeiten mit solchen Charakteren von der nehmlichen Art zusammentreffen sollten. Kurz, die Idee, um welche jene Auktoren herumtappten, und die sie nie deutlich aus einander legten, war jene indirekte Sympathie, die wir mit

der Dankbarkeit oder Rache derer empfinden, denen der aus solchen entgegengesetzten Charakteren entspringende Vortheil oder Schaden zuwuchs; und das war es, worauf sie hindeuteten, wenn sie sagten, nicht die Vorstellung von dem, was wir gewonnen oder gelitten hätten, wäre es, was unsern Beifall oder Unwillen erregte, sondern der Gedanke an das, was wir gewinnen oder leiden würden, wenn wir mit solchen Genossen in Gesellschaft zu handeln hätten. Sympathie indessen kann doch in keinem Sinn als ein selbstisches Princip angesehen werden. Denn obgleich die Sympathie, wie man eigentlich sagen kann, daraus entspringt, daß ich meine Lage mit der Lage der Hauptperson in der Einbildung verwechsele, so ereignet sich doch dieser eingebildete Wechsel nicht mit mir in dem Charakter meiner eignen Person, sondern in dem Charakter der Person, mit welcher ich sympathisire. Wenn ich mit dir über den Verlust deines Sohnes kondolire, so werde ich, um in deine Betrübniß hineinzugehen, nicht bedenken, was ich, eine Person von solchem Charakter und Beruf, leiden würde, wenn ich einen Sohn hätte, der mir zum Unglück abstür-

be, sondern ich bedenke, was ich leiden würde, wenn ich würklich Du wäre, und ich wechsele nicht nur Umstände mit dir, sondern ich wechsele Personen und Charakter. Meine Betrübniß ist also gänzlich um deinetwillen und nicht meinetwegen. Sie ist also nicht im mindesten selbstisch. Wie kann das als eine selbstische Leidenschaft betrachtet werden, was auch nicht einmal aus der Einbildung von Etwas, das mich selbst in meiner eignen Person und Natur betroffen hätte oder anginge, entspringt, sondern gänzlich mit dem, was dich angeht, beschäftigt ist. Ein Mann kann mit einer kreißenden niedergekommnen Frau sympathisiren, obgleich er sich unmöglich ihre Schmerzen, als von ihm selbst in seiner Person empfunden, denken kann. Die ganze Erklärung der menschlichen Natur indessen, die alle Gesinnungen und Empfindungen aus Selbstliebe herleitet und so viel Lerm in der Welt gemacht hat, aber meines Wissens nie völlig und deutlich erläutert ist, scheint mir aus einer verworrnen Mißverstehung des Systems der Sympathie entsprungen zu seyn.

B.

Von den Systemen, welche die Vernunft zum Princip der Billigung machen.

Hobbes, der für die Menschen kein Heil, als in Gesellschaft, und keine Gesellschaft ohne Staat sahe und keinen Staat ohne Gehorsam, und der daher die Ideen von dem, was löblich und tadelhaft wäre, für einerlei mit den Ideen von Gehorsam und Ungehorsam, und die Gesetze der Staatsobrigkeit für die einzigen letzten Richtmaaße dessen, was gerecht und ungerecht, dessen, was recht und unrecht wäre, angesehen wissen wollte, hatte bei der Verbreitung dieser Begriffe die Absicht, die Gewissen der Menschen unmittelbar den civilen und nicht den kirchlichen Mächten, deren Herrschsucht und Ehrgeiz er als die Quelle der Unordnungen der Gesellschaft anzusehen, durch das Beispiel seiner Zeit gelernt hatte, zu unterwerfen. Darum war seine Lehre den Theologen ein Greuel. Auch war sie allen guten Moralisten anstößig, da sie voraussetzte, daß es keinen natürlichen Unterschied von Recht und Unrecht gäbe.

Um eine so verhaßte Lehre zu widerlegen, war es nöthig, zu beweisen, daß vorgängig vor allen positiven Gesetzen die Seele von Natur ein Vermögen hätte, in Handlungen und Gesinnungen die Beschaffenheiten von Recht, Löblich, Tugendhaft, und von Unrecht, Schändlich und Lasterhaft zu unterscheiden. Das Gesetz kann nicht die ursprüngliche Quelle dieser Unterscheidungen seyn, weil, wie Cudworth richtig bemerkt, bei jedem Gesetz noch erst gefragt werden kann, ob demselben zu gehorchen recht oder unrecht sey.

Da also die Seele vorgängig vor allem Gesetz einen Begriff von jenen Unterscheidungen hätte, so schien nothwendig zu folgen, daß sie diesen Begriff aus der Vernunft schöpfte, die den Unterschied zwischen Recht und Unrecht eben so wie zwischen Wahrheit und Falschheit angäbe; ein Schluß, der in einigen Rücksichten wahr, in andern übereilt ist, der aber damals, als die Kenntniß der menschlichen Natur noch so wenig angebaut war, leicht Eingang fand.

Daß Tugend in einer Uebereinstimmung mit der Vernunft besteht, ist in einigen Rücksichten wahr, und Vernunft kann in

einem gewissen Sinne mit Recht als das Princip der Billigung und aller gründlichen Urtheile über Recht und Unrecht angesehen werden. Vernunft ists, wodurch wir jene allgemeine Regeln der Gerechtigkeit entdecken, nach welchen wir unsre Handlungen einrichten sollten; auch ists die Vernunft, wodurch wir jene schwankenden und unbestimmten Ideen von dem, was klug, anständig, edel ist, bilden, die wir beständig bei uns tragen und wornach wir unser Verhalten zu regieren suchen. Die allgemeinen Maximen der Sittlichkeit sind, gleich allen andern allgemeinen Maximen, aus Erfahrung und Induktion gezogen, indem wir in einer großen Mannigfaltigkeit von besondern Fällen wahrnehmen, was wir billigen oder mißbilligen. Nun aber wird Induktion immer als eine von den Operationen der Vernunft angesehen. Von der Vernunft also, kann man sagen, schreiben sich alle jene allgemeine Maximen und Ideen her, nach welchen wir hernach unsere meisten moralischen Urtheile reguliren, indem diese äußerst schwankend und ungewiß seyn würden, wenn sie gänzlich von der so mancherlei Veränderungen ausgesetzten unmittelbaren Em-

pfindung und Gesinnung abhingen. Aber ist gleich Vernunft die Quelle von den allgemeinen Regeln der Moral, und von den moralischen Urtheilen, die wir mittelst derselben fällen; so ist es doch 1) ungereimt, und 2) unverständlich, anzunehmen, daß die ersten Perceptionen von Recht und Unrecht aus der Vernunft herkommen können, selbst in jenen besondern Fällen, auf deren Erfahrung die allgemeinen Regeln gebildet sind: diese Perceptionen sowohl, als alle andere Experimente, worauf irgend welche allgemeine Regeln gegründet werden, können nicht der Gegenstand der Vernunft, sondern nur des unmittelbaren Gefühls und Sinnes seyn. Daraus, daß wir in einer vasten Mannigfaltigkeit von einzelnen Fällen finden, daß eine Stimmung (tenor) des Verhaltens dem Gemüth beständig auf gewisse Weise gefällt, eine andre beständig mißfällt, bilden wir die allgemeinen Regeln der Moral. Aber Vernunft kann nicht machen, daß irgend ein Objekt um sein selbst willen dem Gemüth angenehm oder unangenehm sey. Vernunft kann zeigen, daß dieser Gegenstand das Mittel sey, irgend einen andern, von Natur entweder angenehmen oder unangeneh-

men, zu erlangen, und kann ihn um dieses andern willen angenehm oder unangenehm machen. Aber nichts kann angenehm oder unangenehm um sein selbst willen seyn, was nicht dazu durch unmittelbaren Sinn und Gefühl gemacht würde. Wenn also Tugend in jedem Fall um ihrer selbst willen nothwendig gefällt und Laster eben so gewiß dem Gemüth mißfällt, so kann es nicht Vernunft, sondern Sinn und Gefühl muß es seyn, was uns zu dem einen hinzieht und von dem andern entfremdet.

Vergnügen und Leiden sind die großen Gegenstände des Begehrens und Verabscheuens. Diese aber werden nicht durch Vernunft, sondern durch unmittelbaren Sinn und Gefühl unterschieden. Ist also Tugend um ihr selbst willen ein Gegenstand des Begehrens und Laster des Verabscheuens, so kann nicht Vernunft, sondern Sinn und Gefühl muß es seyn, was diese verschiednen Eigenschaften ursprünglich unterscheidet *).

*) Man kann doch noch zweifeln und fragen, ob denn durchaus nichts gewollt werden könne, als blos darum, weil es gefällt. Und ob nicht umgekehrt manches gefallen könne, weil es ursprünglich von der Vernunft gewollt wird. Die

Da indessen Vernunft, in einem gewissen Sinn, mit Recht als das Princip der Billigung und Mißbilligung anzusehen ist, so wurden diese Empfindungen aus Unachtsamkeit lange so betrachtet, als flössen sie ursprünglich aus den Operationen der Vernunft. Hutcheson hat zuerst mit einiger Präcision unterschieden, in welchem Betracht alle moralische Unterscheidungen, als aus der Vernunft entspringend, und in welchem Betracht sie, als auf unmittelbarem Gefühl und Sinn gegründet, anzusehen sind.

Die Erfahrung (Bewußtwerden) von dem, was unsere moralische Fähigkeit in besondern Fällen billigt und mißbilligt, ist Grund der Regeln; und die Erfahrung, daß alle Unpartheiische so urtheilen, ist Sanktion. Eine liebenswürdige, ehrwürdige, schreckliche Handlung ist solche, die natürlicher Weise im Zuschauer Liebe, Ehrfurcht, Schrecken gegen den Thäter erregt.

Vernunft will alles, was, allgemein betrachtet, unsere innere und äußere Freiheit sichert und fördert, und was freilich auch insofern ein Wohlgefallen, aber doch ein ganz anderes, hervorbringt, als das Wohlgefallen der Empfindung.

Sind die Regeln einmal gemacht, so berufen wir uns darauf, als auf den letzten Grund des Rechts und Unrechts, und helfen durch die Regeln dem Selbstbetrug der Eigenliebe ab.

Die Ehrfurcht für diese Regeln macht das aus, was man Gefühl für Pflicht nennt, oder Gewissenhaftigkeit.

C.

Von den Systemen, die zum Princip der Billigung Empfindung annehmen.

Diese Systeme lassen sich in zwei Klassen theilen.

1) Nach Einigen ist das Princip der Billigung auf eine Empfindung von einer besondern Art gegründet, auf eine eigenthümliche Vernehmungskraft, die sich im Gemüth beim Anblick gewisser Handlungen und Gesinnungen äußert, von welchen einige dieß Vermögen auf eine angenehme Art, andere auf eine unangenehme Art afficiren, da dann die ersteren mit den Charakteren von Recht, Löblich, Tugendhaft, die letztern mit den Charakteren von Unrecht, Schändlich, Lasterhaft gestempelt

werden. Diesem eignen Vermögen geben sie einen eignen Namen und nennen es moralischen Sinn.

2) Nach Andern ists gar nicht nöthig, um das Princip der Billigung zu erklären, daß man irgend ein neues Perceptionsvermögen, wovon vordem nie etwas gehört worden, annehme. Die Natur, meinen sie, verfährt hier, wie in allen andern Fällen, mit der genausten Sparsamkeit; und Sympathie, ein Vermögen, das man von jeher bemerkt hat, und das die Seele offenbar besitzt, ist, denken sie, hinreichend, alle diesem besondern Vermögen zugeschriebenen Würkungen zu erklären.

Hutcheson hatte sichs sauer werden lassen, zu beweisen, daß das Princip der Billigung A. auf Selbstliebe gegründet sey. Auch hatte er bewiesen, daß es B. nicht aus irgend einer Operation der Vernunft herrühren könnte. Da Selbstliebe und Vernunft ausgeschlossen waren, so fiel ihm nicht ein, daß noch irgend eines von den bekannten Seelenvermögen dazu dienen könnte, und meinte also, es bliebe nichts übrig, als eine besondre Seelenkraft dazu anzunehmen. Diese neue Seelenkraft nannte er moralischen Sinn, und so wie die

Körper dadurch, daß sie unsere äußern Sinne auf gewisse Weise rühren, die verschiedenen Beschaffenheiten des Tons, Geschmacks, Geruchs, der Farbe zu besitzen scheinen; so scheinen die mancherlei Neigungen und Gesinnungen des Gemüths, indem sie dieß Vermögen auf eine gewisse Weise rührten, die verschiednen Beschaffenheiten des Liebenswürdigen oder Verhaßten, und Tugendhaften oder Lasterhaften, Rechten oder Unrechten zu besitzen. Er bemühte sich, zu zeigen, daß dieser moralische Sinn mit verschiedenen andern ähnlichen, wie mit dem Sinn der Schönheit und Häßlichkeit, mit dem Sinn, wodurch wir mit dem Glück oder Elend unserer Nebengeschöpfe sympathisiren, mit dem Sinn für Schande und Ehre, und für das Lächerliche zusammen eine Gattung ausmache, die er reflexen Sinn nannte, und von dem direkten, der sowohl innerlich als äußerlich ist, darin unterschied, daß ersterer allemal Perceptionen des direkten Sinnes voraussetze, an denen er sich äußere, wie man erst Töne hören, erst Gesinnungen anderer Menschen sich vorstellen muß, um die Schönheit der erstern, das Löbliche der letztern wahrzunehmen.

Aber aller dieser Mühe ungeachtet, die sich Hutcheson gab, sein System zu beweisen, hat dasselbe gewisse Folgen, die er selbst als Folgen desselben anerkennt, und die eine hinlängliche Widerlegung desselben zu seyn scheinen.

Die Beschaffenheiten, gesteht er selbst, die den Gegenständen irgend eines Sinnes zukommen, können nicht, ohne die größte Ungereimtheit, dem Sinne selbst zugeschrieben werden. Wem ists jemals eingefallen, den Sinn des Sehens weiß oder schwarz, den Sinn des Hörens laut oder leise, den Sinn des Schmeckens süß oder sauer zu nennen? Und ihm zufolge ist es eben so absurd, unsere moralische Vermögen tugendhaft oder lasterhaft, moralisch gut oder böse zu nennen. Wäre also irgend ein Mensch so verkehrt eingerichtet, daß er Grausamkeit und Ungerechtigkeit als die höchsten Tugenden billigte, und Billigkeit und Menschlichkeit als die erbärmlichsten Laster mißbilligte, so könnte eine solche Gemüthseinrichtung freilich als unpassend für das Individuum sowohl, als für die Gesellschaft, imgleichen als sonderbar, erstaunlich, unnatürlich an sich selbst angesehen werden; aber lasterhaft oder moralisch böse

würde man sie, ohne die größte Ungereimtheit, nicht nennen können. Und doch finden wir, daß unser Herz anders spricht. Einen Menschen, der bei einer von einem abscheulichen Tyrannen befohlnen Hinrichtung eines unschuldigen und verdienten Mannes Jauchzen, Bewunderung und Beifall über die That äußerte, einen solchen Zuschauer, der ohne Ursache und Motiv solche Gesinnungen hätte, würden wir noch mehr abscheulich und gräßlich als den Tyrannen selbst nennen, sofern dieser doch durch die starken Leidenschaften der Eifersucht, Furcht und Rache, dazu gebracht zu seyn scheinen könnte. Weit gefehlt, eine solche Gemüthsverfassung blos als Etwas zu betrachten, das sonderbar oder undienlich, aber in keinem Betracht lasterhaft oder moralisch böse sey, werden wir es vielmehr als die höchste und schrecklichste moralische Verderbniß betrachten. Warum? Weil, wenn wir uns an seine Stelle setzen, wir seine Gesinnung nicht annehmen, d. i. nicht billigen können, und dagegen den Unwillen dessen, dem durch solche Gesinnung unrecht geschieht, annehmen, d. i. billigen müssen.

Dage-

Dagegen scheinen korrekte moralische Gesinnungen von Natur in gewissem Grade löblich und moralisch gut zu seyn. Der Mann, dessen Tadel und Beifall in allen Gelegenheiten aufs genauste dem Werth oder Unwerth des Gegenstandes angemessen wäre, scheint einen Grad sogar von moralischer Billigung zu verdienen. Wir bewundern die delikate Präcision seiner moralischen Empfindungen; sie leiten unsere eignen Urtheile, und obgleich wir nicht sicher sind, daß das Verhalten einer solchen Person in irgend einem Grade angemessen der Genauigkeit seiner Urtheile, betreffend das Verhalten Anderer, seyn werde, weil Tugend Entschlossenheit und Fertigkeit eben sowohl als Zärtlichkeit der Empfindungen fordert; so ist doch eine solche Gemüthsstimmung unverträglich mit groben Verbrechen, und die beste Grundlage, worauf Tugend erbaut werden kann. Es giebt viele Menschen, die es gut meinen, und sich ernstlich vorsetzen, zu thun, was sie für ihre Pflicht halten; aber die doch mißfallen wegen der Grobheit ihrer moralischen Empfindungen.

Aber wenn auch das Princip der Billigung nicht gegründet ist auf ein in irgend

einer Rücksicht den äußern Sinnen analoges Perceptionsvermögen, könnte man darum nicht doch sagen, daß Billigung und Mißbilligung gewisse Gefühle und Rührungen sind, die in dem Gemüth, beim Anblick verschiedener Charaktere und Handlungen, entspringen, und daß, so wie Rache ein Sinn oder Gefühl des Unrechts, oder Dankbarkeit ein Gefühl der Wohlthaten heißt, so diese ganz schicklich den Namen eines Gefühls von Recht und Unrecht, oder eines moralischen Gefühls bekommen.

Aber diese Erklärungsart, wenn sie auch nicht eben denselben Einwendungen ausgesetzt ist, wie die vorige, ist andern eben so unbeantwortlichen ausgesetzt.

1) Eine jede besondere Regung behält bei allen Modifikationen, die bei ihr statt haben, immer die allgemeinen Züge, die sie zu einer Regung von der besondern Art machen, und diese allgemeinen Züge sind immer auffallender und merklicher, als irgend eine der Modifikationen, denen sie in besondern Fällen unterworfen ist. So ist Zorn eine besondere Regung, und ohne Zweifel ist Zorn gegen einen Mann etwas verschieden von Zorn gegen ein Frauenzimmer, und dieser wieder von Zorn gegen

ein Kind; in jedem dieser drei Fälle bekommt also die allgemeine Leidenschaft des Zorns eine verschiedene Modifikation von dem besondern Charakter des Gegenstandes. Aber immer sind in allen diesen Fällen die allgemeinen Züge der Leidenschaft prädominirend. Diese zu unterscheiden, erfordert gar keine zarte Beobachtung; dagegen ist eine sehr delikate Aufmerksamkeit nöthig, um ihre Modifikationen zu entdecken; Jedermann bemerkt die erstere, kaum Einer beobachtet die letzteren.

Wären nun Billigung und Mißbilligung, so wie Dankbarkeit und Rachgier Regungen einer besondern, ganz von allen verschiedenen, Art, so sollte man erwarten, daß in allen den Modifikationen, die einer jeden widerfahren können, sie immer die allgemeinen Züge, die sie zu einer Regung einer solchen besondern Art machen, klar, kenntlich und leicht unterscheidbar behalten würde.

Aber in der That verhält es sich ganz anders. Beobachten wir das, was wir würklich fühlen, wenn wir in verschiednen Gelegenheiten entweder billigen oder mißbilligen, so werden wir finden, daß unsere Regung in einem Fall oft gänzlich ver-

schieden ist von unserer Regung in einem andern Fall, und daß sich zwischen ihnen keine gemeinschaftlichen Züge entdecken lassen. So ist die Billigung, womit wir eine zärtliche, sanfte, menschliche Gesinnung ansehen, ganz verschieden von der Billigung, die uns beim Anblick einer großen, kühnen und hochherzigen Gesinnung ergreift. Unsere Billigung von beiden kann bei verschiednen Gelegenheiten vollkommen und ganz seyn, aber wir fühlen uns erweicht durch die eine und erhoben durch die andere, und es ist keine Art von Aehnlichkeit zwischen den Regungen, die sie in uns erwecken. — Nach dem Smithschen System muß dieß nothwendig der Fall seyn. Da die Regungen der Person, die wir billigen, in diesen beiden Fällen ganz einander entgegen sind, und da unsere Billigung aus Sympathie mit jenen entgegengesetzten Regungen entspringt, so kann dieß, was wir in dem einen Fall fühlen, mit dem, was wir im andern Fall fühlen, keine Aehnlichkeit haben. Aber dieß könnte sich nicht ereignen, wenn Billigung in einer besondern Regung bestände, die mit den Gesinnungen, welche wir billigten, nichts gemein hätte, sondern welche beim Anblick

jener Gesinnungen, so wie jede andere Leidenschaft beim Anblick ihres eigenthümlichen Objekts, entspränge. — Eben dasselbe gilt von unserer Mißbilligung. Unser Grauen vor Grausamkeit hat nichts ähnliches mit unserer Verachtung für Niederträchtigkeit. Es ist eine ganz verschiedene Art von Antipathie, die wir beim Anblick dieser zwei verschiedenen Laster fühlen zwischen unsern eignen Gesinnungen und denen der Personen, deren Gemüth und Verhalten wir uns vorstellen.

2) Es ist schon bemerkt worden, daß nicht nur die verschiedenen Leidenschaften und Neigungen des Gemüths, welche gebilligt oder gemißbilligt werden, sich moralisch gut oder böse zeigen, sondern daß schickliche oder unschickliche Billigung unserm natürlichen Gefühle mit denselben Merkmalen gestempelt zu seyn scheint.

Nun möchte ich fragen, wie es nach diesem Systeme zugeht, daß wir die schickliche oder unschickliche Billigung selbst billigen oder mißbilligen? Es ist nur eine Antwort möglich. Man muß sagen, daß, wenn die Billigung, womit unser Nachbar das Verhalten einer dritten Person betrachtet, mit unserer eignen Billigung

übereintrifft, wir seine Billigung billigen und sie gewissermaaßen als moralisch gut betrachten; und daß hingegen, wenn sie nicht mit unsern eignen Empfindungen übereintrifft, wir sie mißbilligen und als gewissermaaßen moralisch böse betrachten. Es muß also eingeräumt werden, daß, wenigstens in diesem Fall, die Uebereinkunft oder die Entgegensetzung der Empfindungen zwischen dem Beobachter und der beobachteten Person die moralische Billigung und Mißbilligung ausmacht. Und wenn dieß in diesem einen Fall ist, warum nicht auch in jedem andern? Wozu soll man also eine neue Perceptionskraft erdichten?

Wider jede Erklärung des Princips der Billigung aus einer besondern, von jeder andern verschiednen, Regung, gilt der Einwand, daß es sonderbar ist, warum diese Regung, die von der Vorsehung ohne Zweifel zum regierenden Princip der menschlichen Natur bestimmt zu seyn scheint, so wenig bemerkt worden, daß sie keinen Namen in irgend einer Sprache bekommen. Der moralische Sinn, oder moralisches Gefühl, ist erst vor Kurzem in Umlauf gekommen; und Billigung in dem eignen Sinn, als blos von sittlichen Dingen geltend, ist

noch neuer; denn, dem Sprachgebrauch nach, billigen wir alles, was zu unserer Zufriedenheit ist, wie Gebäude, Maschinen.

Das Wort Gewissen bezeichnet nicht unmittelbar irgend ein moralisches Vermögen, wodurch wir billigen oder mißbilligen, es setzt das Daseyn irgend eines solchen Vermögens voraus, und bedeutet das Bewußtseyn, den Anleitungen desselben gemäß oder entgegen gehandelt zu haben.

2) Smithsches System.

Das Princip ist Sympathie, nehmlich: Handle so, daß der unpartheiische und wohlunterrichtete Zuschauer deiner Handlungen mit dir sympathisiren, d. i. sie billigen, also für recht erkennen kann.

Garve sagt: dieß System ist ungereimt und leicht zu widerlegen. Denn das Sympathisiren mit Andern ist ja selbst eine moralische Handlung, die eines Maaßstabes bedarf. a) Der eine Mensch ist nicht derselben Theilnahme an den Gefühlen, Wünschen und Schicksalen seines Nächsten fähig, als der andere; b) an Freunden nimmt man mehr Theil als an Fremden; und c) in den Zustand des einen Menschen

weiß man sich besser zu versetzen, als in den des andern. Welcher unter den verschiednen Graden der Sympathie ist nun derjenige, nach welchen der Handelnde sich richten soll? Das sagt Smith nirgends, und alles bleibt also noch, nach wie vor, der eignen Untersuchung des Menschen überlassen.

Und doch stimmt von einer andern Seite das System ganz mit dem von Kant überein. Smiths unpartheiischer Zuschauer ist einerlei mit dem Kantschen Selbstgesetzgeber.

Aber man kann gegen das, was Garve gegen Smith einwendet, sagen: Smith hält die unpartheiische, objektive, von keiner Vorliebe für ein Individuum bestochne Sympathie für diejenige, die allemal richtig entscheidet, und also für das principium cognoscendi. — Und ist nicht würklich diese Sympathie eine beständige Begleiterin des moralischen Gefühls?

Wenn wir einen Charakter oder eine Handlung billigen; so sind die Empfindungen, welche wir fühlen, nach dem Smithschen System aus vier Quellen abgeleitet, die gewissermaaßen von einander verschieden sind. Erstlich, wir sympathisiren mit

den Motiven des Handelnden; zweitens, wir lassen uns ein in die Dankbarkeit derer, die von seinen Handlungen die Wohlthat empfangen; drittens, wir bemerken, daß dieß sein Verhalten übereinstimmend mit den allgemeinen Regeln ist, nach welchen diese zwei Sympathien überhaupt würken; und endlich viertens, wenn wir solche Handlungen so ansehen, als machten sie einen Theil von einem System des Verhaltens aus, welches abzweckt die Glückseligkeit, es sey des Individuums oder der Gesellschaft zu befördern; so scheinen sie eine Schönheit von dieser Nützlichkeit, nicht ungleich der, die wir einer wohlausgesonnenen Maschine zuschreiben, zu gewinnen. Zieht man nun in jedem gegebenen einzelnen Fall alles das ab, was man eingestehen muß, daß es von einem oder dem andern dieser vier Principien herrühre, so möchte ich wohl wissen, was übrig bleibt, um einem besondern Vermögen zugeschrieben zu werden. Gäbe es ein solches eignes Gefühl, wie das moralische seyn soll, so müßte man doch es irgend einmal abgesondert und getrennt von jedem andern fühlen, so wie man oft Freude, Betrübniß, Hoffnung, Furcht rein und ungemischt

mit irgend einer andern Regung fühlt. Aber niemals habe ich irgend ein Beispiel anführen hören, worin man sagen könnte, 1) dieß Princip habe sich allein und unvermischt mit Sympathie oder Antipathie, 2) mit Dankbarkeit oder Rachgier, 3) mit der Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung irgend einer That mit einer festgesetzten Regel, oder endlich 4) mit jenem allgemeinen Geschmack für Schönheit, welcher durch leblose sowohl als beseelte Gegenstände erweckt wird, geäußert.

Es giebt ein anderes System, das den Ursprung unserer moralischen Empfindungen aus Sympathie erklärt und sich von dem Smithschen unterscheidet. Es ist das, welches die Tugend in Nützlichkeit setzt, und das Vergnügen, womit der Zuschauer die Nützlichkeit einer Eigenschaft ansiehet, aus der Sympathie mit dem Wohl derer, die davon afficirt werden, erklärt. Diese Sympathie ist verschieden beides von der, durch welche wir in die Motive des Handelnden hineingehen, und von der, wodurch wir die Dankbarkeit der Personen, denen aus seiner Handlung Wohlthat zuwächst, mitempfinden. Sie ist dasselbe

Princip, wodurch wir eine wohlausgesonnene Maschine billigen. Aber keine Maschine kann der Gegenstand von einer dieser zwei zuletzt erwähnten Sympathien seyn.

Einwendung der Logico-Moralisten gegen die Lehre vom Ursprung des moralischen Gefühls.

Sie sagen, 1) der Mensch muß schon gut und gerecht seyn, wenn er Mißbilligung des Bösen und Unrechten ꝛc. fühlen soll, also die Kenntniß des Moralischen ist ein prius, das Gefühl ist ein posterius.

2) Alle Gefühle können keine Regeln abgeben; denn Gefühle sind subjektiv und individuell.

Aber

ad 2) freilich, Gefühle machen den Stoff aus; Regeln entstehen,

a) indem man das subjektive Urtheil objektiv macht (d. i. die Sympathie allgemein gültig faßt), und

b) indem man die Regeln nach den allgemeinen Folgen betrachtet.

ad 1) Ich könnte auch sagen, der Mensch muß schon moralisches Gefühl ha-

ben, ehe ihm die Regeln einleuchten, ehe er ihre verbindliche Kraft fühlt.

Anmerk. Alle Systeme der Logico-Moralisten, die dahin zielen, daß der Mensch, so viel an ihm ist, sich in reine Vernunft verwandeln soll, führen auf Abwege, und nähern sich, auch wo es nicht so scheint, doch im Grunde der Möncherei. Verdienstlich wäre es, das in Plato's Idee von der Tugend liegende Schöne und Wahre ins Licht zu setzen, und den Menschen als moralisches Wesen menschlicher, d. i. mehr als eine Freiheit von Kräften, die harmonisch gestimmt und einzeln vervollkommnet sind, vorzustellen.

IV.

Von der Manier, in welcher verschiedene Auktoren die praktischen Regeln der Moral abhandeln.

Nur die Regeln der Gerechtigkeit sind genau bestimmt; die Regeln aller andern Tugenden sind unbestimmt und schwankend. Jene gleichen den Regeln der Grammatik, diese den Regeln der Kritik des Schönen

und Erhabenen, als welche uns mehr einen allgemeinen Begriff von der Vollkommenheit, wornach wir streben müssen, als gewisse und unfehlbare Anweisungen geben, sie zu erreichen. Da die Regeln der Moralität so verschiedener Genauigkeit fähig sind, so haben die moralischen Schriftsteller eine doppelte Methode befolgt. 1) Einige haben wie Kunstrichter, 2) Andere wie Sprachlehrer geschrieben. Die erstern, ohne sich damit abzugeben, viele und genaue Regeln festzusetzen, die in den besondern Fällen ohne Ausnahme zum Maaßstabe des Verhaltens dienen sollten, haben sich begnügt, die verschiedenen Tugenden und Laster, und die Schicklichkeit und das Glück der einen sowohl, als die Häßlichkeit und das Elend der andern zu schildern und zu beschreiben, 1) worin die Empfindung des Herzens bestehe, die das Wesen jeder Tugend, wie Freundschaft, Großmuth, Gerechtigkeit, und der entgegengesetzten Laster ausmache; 2) die allgemeine Art des Verhaltens, der gewöhnliche Ton, wozu jede dieser Empfindungen leitet, oder wie ein freundschaftlicher, großmüthiger, gerechter Mann in gewöhnlichen Fällen handeln würde. In einem solchen Vortrage der

Sittlichkeits-Regeln besteht die Ethik, eine Wissenschaft, die, wenn sie gleich, wie die Kritik, nicht die abgemessenste Präcision zuläßt, doch sehr nützlich und angenehm ist.

Die andere Klasse von Moralisten, wohin alle Kasuisten der mittlern und spätern Zeiten der christlichen Kirche und alle Naturrechtslehrer des vorigen und jetzigen Jahrhunderts gehören, bemühen sich, genaue und bestimmte Regeln festzusetzen, nach welchen wir unser Verhalten bei einem jeglichen Umstande abmessen und gleichsam abzirkeln sollen. Beide scheiden sich aber. Die Naturrechtslehrer betrachten blos, was der, welchem man Verbindlichkeit schuldig ist, sich berechtigt halten würde, mit Gewalt zu erpressen, was jeder unpartheiische Zuschauer billigen würde, wenn er die Andern dazu zwänge, oder was ein Richter oder Schiedsmann, der den Fall entscheiden und ihm Gerechtigkeit erweisen wollte, dem Andern zu thun oder zu leiden auflegen müßte.

Die Kasuisten untersuchen 1) nicht sowohl, was das ist, zu dessen Beobachtung man einen Andern mit Zwang anhalten kann, als vielmehr 2) was das ist, wozu

derjenige, der die Verbindlichkeit schuldig ist, sich durch die heiligste und strengste Achtung gegen die allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit und durch die gewissenhafteste Furcht, entweder seinen Nächsten zu beleidigen, oder die Rechtschaffenheit seines Charakters zu verletzen, verbunden erkennen würde.

Der Zweck der ersten ist, der Entscheidung der Richter und Schiedsmänner Regeln vorzuschreiben, der Zweck der letzten ist, einem Tugendhaften Regeln für sein Verhalten vorzuschreiben.

Auch die Beobachtung der Regeln der Kasuistik, vorausgesetzt, daß sie so sind, wie sie seyn sollen, bekommen den Anspruch auf Hochachtung wegen der genauen und scrupulösen Gewissenhaftigkeit unseres Betragens. Durch eine noch so vollkommne Beobachtung der Regeln der Rechtsgelehrsamkeit verdienen wir weiter nichts, als die Befreiung von äußerlichen Strafen.

Oft hält ein Tugendhafter sich durch die heiligste Achtung der allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit verbunden, viele Dinge zu thun, welche ihm mit Gewalt abzufodern oder durch einen Rechtsspruch aufzubürden, die höchste Ungerechtigkeit seyn würde.

Die Frage: ob das Versprechen, das ein Reisender, durch die Furcht des Todes gezwungen, einem Straßenräuber gethan, ihm eine Summe Geldes zu bringen, als verbindlich angesehen werden müsse, ist als Frage der Rechtswissenschaft bald auszumachen. Es wäre ungereimt, zu denken, daß Straßenräuber irgend ein Recht haben sollten, den Andern mit Gewalt zu der Erfüllung seiner Zusage anzuhalten. Ihm das Versprochne abzudringen, war schon ein höchst strafbares Verbrechen, und die Erfüllung nun auch zu erzwingen, würde ein neues seyn. Er, der blos von dem hintergangen ist, von dem er hätte können getödtet werden, kann sich über Unrecht nicht beschweren. Lächerlich ungereimt wäre es, sich vorzustellen, daß ein Richter die Verbindlichkeit solcher Zusagen durch Zwang behaupten, und daß die Obrigkeit ihretwegen eine gerechtliche Klage annehmen müßte.

Aber als Frage der Kasuistik ist die Entscheidung so leicht nicht; denn hier kömmts darauf an, ob ein rechtschaffner Mann nicht in diesem Fall seiner eignen Würde und der unverletzlichen Heiligkeit des Theils von seinem Charakter, der ihn be-

bewegt, das Gesetz der Wahrhaftigkeit in Ehren zu halten, und alles, was sich der Betrügerei und Falschheit nähert, zu verabscheuen, einige Achtung schuldig ist.

Nach unsern gewöhnlichen Empfindungen würden wir den, dem es nicht sauer angekommen, ein solches Versprechen zu thun, und dann zu brechen, nicht zu unserm Freunde wählen, wir würden ihn, wenn er ein Paar Thaler versprochen hätte, tadeln, wenn er sie nicht gäbe. Aber stiege die Summe so hoch, daß er seine Familie ruiniren, und die nützlichsten Endzwecke aufgeben müßte; so würden wir ihn strafbar und auch ohne das, wenn die Summe z. E. 1000 Thaler betrüge, für thöricht und ausschweifend halten. Aber welche Summe soll die Grenze seyn? Das würde sich ändern nach den Charakteren der Personen, nach ihren Umständen und nach der Verschiedenheit des Vorfalls. Ueberhaupt erfordert die gemeine Schicklichkeit die Erfüllung aller solcher Zusagen, so lange und so oft sie nicht mit andern heiligen Pflichten streiten, z. E. mit dem, was wir dem allgemeinen Besten oder denen schuldig sind, die die Dankbarkeit, die

Zuneigung oder die Gesetze der schicklichen Wohlthätigkeit unsrer Vorsorge empfehlen.

Indessen, wenn solche Zusagen auch aus den nothwendigsten Gründen gebrochen werden, fällt doch eine Unehre auf den zurück, der sie gegeben. Wenn wir es auch für unschicklich erkennen, sie zu halten; so ist es doch allemal ein Fehler, daß wir sie gegeben. Ein braver Mann müßte eher sterben, als ein Versprechen thun, das er ohne Thorheit nicht halten und ohne Schande nicht brechen kann. Denn Schande begleitet allemal solch eine Situation. Betrügerei und Falschheit sind so gefährliche, so schreckliche Laster, und man kann sie so leicht und bei manchen Gelegenheiten so sicher begehen, daß wir es nöthig halten, hier eifersüchtiger, strenger zu seyn, als bei allen andern Lastern. Und daher heftet unsere Einbildungskraft an alle Verletzungen der Ehrlichkeit den Begriff der Schande. Sie gleichen den Verletzungen der Keuschheit beim weiblichen Geschlecht.

Wer ein Versprechen gebrochen, das er feierlich auf sich genommen, dessen Charakter hat, wenn er nicht unwiderruflich beschimpft ist, doch wenigstens ein gewisses Lächerliches an sich, das er schwerlich wie-

der auslöschen kann. Kein Mensch wird gern von einer solchen Begebenheit, die ihm widerfahren ist, sprechen.

Ob nun gleich Rechtswissenschaft und Kasuistik ganz verschieden in Absicht des Zwecks sind, so hat doch die Einerleiheit des Vorwurfs eine solche Aehnlichkeit unter ihnen gemacht, daß die meisten Schriftsteller, die ausdrücklich die Absicht hatten, von der Rechtswissenschaft zu handeln, gleichwohl die verschiednen Fragen, welche sie untersuchen, bald nach den Grundsätzen der Rechtswissenschaft, bald nach den Grundsätzen der Kasuistik entscheiden, ohne anzuzeigen oder selbst gewahr zu werden, wenn sie das eine oder das andere thaten.

Die Kasuistik entstand aus dem Beichtvatergeschäfte im medio aevo.

Die Kasuistik betrachtet nur diejenigen Pflichten, die, wenigstens allgemein, sich in Regeln fassen lassen, und deren Uebertretung in einigem Grade mit Gewissensbissen und Furcht vor Strafe begleitet wird. Aber nicht jede Tugend ist von der Art, daß ihr Mangel ängstliche Selbstvorwürfe nach sich zieht. Kein Mensch hat Absolution deswegen gesucht, weil er nicht die großmüthigste, liebreichste Handlung ver-

richtet, die ihm in seinen Umständen möglich war. Bei Fehlern der Art ist a) theils die Regel nicht bestimmt genug, theils b) so beschaffen, daß, wenn gleich ihre Beobachtung auf Ehre und Belohnung Anspruch giebt, doch ihre Unterlassung keiner Unehre und Bestrafung aussetzt. Das waren für die Ohrenbeichtväter opera supererogationis. Die Uebertretungen, die sie vor ihr Tribunal zogen, waren nur 1) Uebertretungen der Gerechtigkeit, 2) der Keuschheit, 3) der Wahrhaftigkeit.

Ueberhaupt gilts von den Kasuisten, daß sie den vergeblichen Versuch gemacht, das durch genaue und abgemessene Regeln zu bestimmen, worüber dem Gefühl und der Empfindung allein das Urtheil zukommt. Wie ist es möglich, durch Regeln den Punkt festzusetzen, wo ein zartes Gefühl von Gerechtigkeit in eine schwache Aengstlichkeit des Gewissens auszuarten anfängt? wo Heimlichkeit und Verschwiegenheit muß stehen bleiben, wenn sie nicht Verstellung werden will? Wie weit eine angenehme Ironie kann getrieben werden, und wo sie anfängt, in häßliche Lüge überzugehen? Welches der höchste Grad des ungezwungenen Wesens im Umgange ist, und wo es an-

fängt, in nachläßige und gedankenlose Freiheit auszuschweifen? Bei allen diesen Fragen würde das, was in dem einen Fall die Probe halten kann, in dem andern eben so nicht anzuwenden seyn, da mit jeder Veränderung der Situation sich auch das, was die Schicklichkeit der Aufführung ausmacht, zu verändern pflegt.

V.

Von den verschiedenen Systemen über die Tugendmittel, oder über die Methoden, die menschliche Natur zu der Vollkommenheit zu bringen, die uns in der Tugend als Muster vorgehalten wird.

1) Von der Würksamkeit der Freiheit unter den Einschränkungen der moralischen Natur des Menschen überhaupt, oder gleichsam Naturgeschichte der Sittlichkeit.

a) Bedingungen, unter denen sich die moralische Natur des Menschen, d. i. seine Freiheit, entwickelt.

b) Schranken, unter denen die Freiheit im Menschen würkt.

c) Verhältniß der Begierden zur Freiheit im Menschen.

d) Ursprüngliches Gutes und Böses in der menschlichen Natur.

e) Allgemeinste Fehler der Menschen.

f) Tugend des Menschen.

g) Mittel zur Wegschaffung des Bösen aus der menschlichen Natur.

h) Moralische Bestimmung des Menschen hienieden.

2) Von den Mitteln der sittlichen Besserung und Vervollkommnung.

Alle diese Mittel gehen darauf hinaus:

1) alle Ursachen des Bösen wegzuräumen;

2) alle Hindernisse des Bösen zu befestigen;

3) alle Hindernisse des Guten zu heben;

4) alle Ursachen des Guten hervorzubringen.

ad 1) Vermeidung der Gelegenheiten, Versuchung, Verführung zum Bösen. Wegschaffung der mit der Vorstellung des Lasters verknüpften Reize — Ausrottung schlimmer Gewohnheiten und Fertigkeiten.

ad 2) Sorgfältige Benutzung aller der

Gelegenheiten, Vorstellungen und Uebungen, die uns vom Bösen abbringen, d. i. uns dazu unaufgelegt oder davon abgeneigt machen.

ad 3) Die Hindernisse des Guten sind Mangel an Aufklärung — Heftigkeit der Gefühle und Begierden — verkehrte Erziehung, böse Beispiele, schlimmer Umgang — solche Lagen, worin den natürlichen Begierden zu starker Abbruch geschieht, wie Noth an Unterhalt, despotische Verfassung, persönliche Sklaverei.

ad 4) Verstärkung der sittlichen Freiheit dadurch, daß man immer wissentlich und besonnen nach guten Zwecken handelt, und sich das Recht- und Guthandeln zum Bedürfniß macht; Erwerbung solcher Gewöhnungen, die uns vom Bösen entfernt halten, d. i. präservirender Tugenden — Pflegung der edlern Triebe, d. i. derer, die von Natur mit den moralischen Zwecken übereinstimmen, damit sie das Uebergewicht über solche gewinnen, die blos auf Sinnengenuß ausgehen — lebhafte Unterhaltung der Vorstellung von der moralischen Würde der menschlichen Natur, und von den Tugenden — öftere Selbstprüfungen. Moralische Religion als Mittel, wodurch

der Tugend der Sieg über die Sinnlichkeit erleichtert wird.

Von Tugendmitteln.

Die Tugend hängt ab, entweder

1) von Naturell, d. i. Grade und Proportionen der verschiednen Geistes- und Körperkräfte; dabei fragt es sich, wie viel beim Naturell auf angeborne Grundanlagen, und wie viel auf die Lebensumstände und Verhältnisse, in denen der Mensch erwachsen ist und sich gebildet hat, ankomme; oder von

2) Gnade; oder von

3) Aufklärung; oder von

4) Rührung; oder von

5) Gewöhnung; statt Gewöhnung, besser Zucht (die Cyniker suchen das Haupttugendmittel in Entwöhnung von Bedürfnissen, als den eigentlichen Anlässen zum Bösen — Auch die christliche Ascetik gleicht hierin den Cynikern) — oder von

6) Religion.

I.

Vom Naturell (indoles).

Die menschliche Natur besteht aus Fähigkeiten und Kräften sowohl als aus Gesetzen, nach denen sie sich entwickeln, und nach denen sie würken. Weder die Kräfte noch die Gesetze sind in unserer Gewalt, nur der Gebrauch und die Benutzung beider hängt von uns ab. Naturell besteht in den verschiedenen Graden und Proportionen der mancherlei Fähigkeiten und Kräfte in einem gegebenen Individuo; vornehmlich, sofern man diese Grade und Proportionen als Resultate von Naturanlagen ansieht. Tugend besteht wesentlich in der Gesinnung, um des moralischen Gesetzes willen, d. i. aus Pflicht zu handeln, d. h. alle natürliche Fähigkeiten und Kräfte nach der sittlichen Ordnung der Zwecke und Mittel zu brauchen, oder das höchste Gut in der Sinnenwelt zu realisiren; sofern diese Gesinnung a) stark genug ist, alle Hindernisse zu überwinden, und b) herrschend und geläufig genug ist, um das Subjekt in allen Fällen zu bestimmen: Dazu gehört also 1) überzeugende Erkenntniß von der sittlichen Ordnung der Mittel

und Zwecke und alles dessen, was selbiger förderlich oder hinderlich ist; sittliche Klugheit;

2) Liebe zum Guten oder Gerechtigkeit im weitern Sinn;

3) Mäßigkeit; und

4) Standhaftigkeit. Diese vier Eigenschaften liegen allen übrigen Aeußerungen der Tugend zum Grunde, und heißen, sofern sie durch Freiheit hervorgebracht werden, selbst Tugenden, und zwar Stamm- (Kardinal-) Tugenden.

Die verschiedenen Grade und Proportionen der mancherlei Fähigkeiten und Kräfte im Menschen, deren Inbegriff das Naturell ausmacht, heißen natürliche Anlagen zur Tugend oder zum Laster, je nachdem sie jene oder diese erleichtern. Es ist nicht leicht zu unterscheiden, wiefern diese Anlagen a) blos physisch, d. h. nicht durch Freiheit gewürkt, oder b) wiefern sie durch Freiheit erzeugt sind. Aber 1) offenbar ists, daß die natürlichen Anlagen, so wie die jedesmaligen Gemüthslaunen und Aufgelegtheiten, sofern sie unwillkührlich sind, nur die Möglichkeit gewisser Tugenden und Laster, nicht aber ihre Würklichkeit, bestimmen; denn diese hängt allein von dem freien

Willen ab, der, selbst den natürlichen Anlagen und Dispositionen entzogen, sich bestimmen kann — Verschiedenheit der Anlagen zu jeder der vier Stammtugenden. 2) Wenn es nicht Jedwedem möglich ist, so viel Klugheit, Mäßigkeit und Standhaftigkeit zu erwerben, als die schwierigen Lagen eines Feldherrn, Staatsmanns rc. erfordern, so ists auch dafür nicht Pflicht eines Jeden, sich in solche Lagen zu setzen, vielmehr kann es Pflicht seyn, sie zu meiden.

Wer seine natürlichen Anlagen, so schwach oder stark sie auch seyn mögen, nach der Vorschrift des Sittengesetzes braucht und leitet, der beweiset Tugend, und es kommt dabei nicht sowohl auf die Größe des Erfolgs, als auf die Größe der Würksamkeit des freien Willens an, denn Jener läßt uns ungewiß, ob sie nicht vielleicht von blos physischen Ursachen herrühren.

Die Stammtugenden sind in der Erscheinung immer theils aus den natürlichen Anlagen, theils aus der Würkung des freien Willens zusammengesetzt. Das Wesen ist in diesen Tugenden freilich immer die Form, d. i. die freiwillige Richtung

aller dieser natürlichen Anlagen auf die Erfüllung des Sittengesetzes. Mißbräuchlich nennt man auch die tugendähnlichen Aeußerungen blos physischer Anlagen Tugenden.

In Hinsicht auf den Grad der Kraft, der zur Ausübung der Tugenden erfordert wird, sind die Tugenden entweder 1) herrische, oder 2) gemeine.

In Hinsicht auf die Zwecke, die durch sie bewürkt werden sollen, sind sie entweder 1) Tugenden an sich, oder 2) Hülfstugenden; und diese letztern entweder a) Heiltugenden, oder b) präservirende Tugenden. — Scheintugenden heißen die Handlungsarten, welche zwar, der Materie nach, mit dem Sittengesetz stimmen, denen aber die Form, d. i. die moralische Gesinnung, fehlt, und die blos aus physischen Anlagen, oder gar aus einem heimlich bösen Willen entspringen. Halbtugend heißt die Handlungsart, die mit dem Sittengesetz, der Materie nach, stimmt, sofern eine moralische Gesinnung dabei mit vorhanden war, obgleich eine allzu schwache, als daß daraus allein die Handlungen hätten hervorgehen können, zu deren Hervorbringung also andere Neigungen hinzutreten mußten.

Sätze.

1) In dem Maaße, wie das Naturell eine Tugend erleichtert, nimmt es ihm auch das Verdienstliche, und je mehr das Naturell eine Tugend erschwert, desto größer ist das Verdienst, sich diese Tugend eigen gemacht zu haben. (Wiefern kann man sein Naturell ändern?)

2) Die blos im richtigen Urtheilen, in guten Gesinnungen und im redlichen Streben bestehende Tugend, ist bei allem Naturell gleich möglich.

3) Aeußere Lage, in Hinsicht auf a) Personen, und b) Sachen — (Armuth, Vermögen — Bergvolk, Marschländer) — erschwert und erleichtert die Ausübung der Tugend, aber nicht die Tugend selbst. In der Ueberwindung von Hindernissen besteht die größte Kraft.

2.

Gnade.

Gnade, als hyperphysischer Einfluß auf den menschlichen Willen, um ihn zum Guten zu lenken und zu stärken, widerfährt entweder den Menschen, nur nach Maaßgabe, wie Jeder durch würkliches freies Streben nach Besserung und Vervollkomm-

nung sich derselben würdig gemacht, oder sie widerfährt ihnen regellos, ohne alle Hinsicht auf ihre Würdigkeit. Im letzten Fall, da sie im Grunde ungerecht und thöricht würken würde, kann und darf der Mensch zu ihrer Erlangung nichts thun; im ersten Fall aber, würde er, um sich der Gnade theilhaftig zu machen, eben sowohl, als um tugendhaft zu werden, irgendwelches andern Mittels bedürfen; so daß also die Gnade kein erstes Mittel der Besserung und Vervollkommnung wäre. Ferner denkt man sich die Gnade als eine, den Willen des Menschen unwiderstehlich bestimmende, Kraft, so ist es denn nicht der Mensch, sondern diese fremde höhere Kraft (Gott) ists, die durch den Menschen, wie durch ein Werkzeug, gut handelt, in dem Fall ist Gnade kein Tugendmittel. Denkt man sie sich als Etwas, wodurch der Mensch zum Guten erweckt, eingeladen, gestärkt wird; so thut sie keine andere Würkung, als die der aus Sittlichkeit entsprungenen Religion ganz natürlich ist. Aber hier ist eben der Punkt, wovon die Lehre der Gnade ausgeht, und wo sie was Wahres enthält, nehmlich: Je besser der Mensch wird, desto mehr liebt er Religion, und desto mehr

würkt diese Religion auf seine weitere Verbesserung.

3.
Aufklärung.

Aufklärung hilft zur Tugend, 1) direkte, wie hier gezeigt wird, 2) indirekte, insofern sie uns alle übrige entferntere und untergeordnete Tugendmittel entdecken und kennen lehrt. Diese gehen alle darauf, a) die Ursachen des Bösen wegzuräumen, b) die Hindernisse des Bösen zu befestigen, c) die Ursachen des Guten hervorzubringen, d) die Hindernisse des Guten zu heben. Also negative und affirmative. Das wesentliche Merkmal, welches der Tugend zu allen Zeiten und an allen Orten anhängt, ist, daß derjenige, dem man etwas als Tugend zuschreibt, dasselbe selbst für billigungswerth erkenne, und zwar so, daß er zugleich einsehe, jeder verständige und redliche Beurtheiler müsse es eben so billigungswerth finden. Denn nichts kann Tugend seyn, wovon entweder der, dem man es zuschreibt, nichts weiß, daß er es habe, oder was er nicht billigt, oder was er gar für mißbilligungswerth erkennt. In unserm Urtheil über unsere eigene Hand-

lungen, also wodurch wir sie billigen oder mißbilligen, liegt die Seele der Tugend sowohl als des Lasters und die ganze Sittlichkeit. Art, wie sich das Urtheil entwikkelt, erstens bei Beurtheilung der Handlungen anderer Menschen, da wir denn unsere Anfangs blos subjektiven Urtheile allmählig zu objektiven berichtigen lernen, und dann bei Beurtheilung unserer selbst, wo wir ebenfalls von den subjektiven Urtheilen, die wir aus Eigenliebe über uns selbst, oder die Andere aus Leichtsinn oder Unbilligkeit oder Vorliebe über uns fällen, zu objektiven übergehen lernen; ferner, wie wir uns aus den Urtheilen die Gesetze bilden, indem wir, um unserer Schwachheit und Unlauterkeit uns zu erwehren, die als richtig erkannten objektiven allgemeinen Urtheile mit Verbot und Gebot zu unverbrüchlichen Verhaltungsregeln stempeln. Daher ist Tugend, der Form nach, nichts anders, als Ehrfurcht vor die moralischen Urtheile, oder Gehorsam gegen die moralischen Gesetze, oder richtige Beobachtung der Pflichten, d. i. desjenigen, was durch irgend ein moralisches Gesetz geboten wird, dem Stoffe nach aber, da das Leben aus Denken, Empfinden und Handeln besteht,

und

und auf das richtige Urtheil der gute Wille, und auf diesen die richtige That folgen soll, zeigt sich die Vollkommenheit unserer Natur, d. h. die Tugend, theils 1) in der durch den freiesten Vernunftgebrauch zu erlangenden Einsicht, theils 2) in der alle Gemüthsregungen gehörig regierenden Mäßigkeit, und 3) Tapferkeit, theils 4) in der kräftigen Rüstigkeit des Rechthandelns.

Aus alle dem erhellt offenbar, daß Aufklärung und die Berichtigung und Belehrung des moralischen Urtheils 1) die unerlaßliche Bedingung (conditio sine qua non) a) aller Tugend, und b) zumal ihrer Lauterkeit, und 2) das vornehmste Tugendmittel ist. Denn ad 1 a) ohne das selbsteigene sittliche Urtheil mag es Legalität geben, aber Moralität findet nicht statt; und ad 1 b) die Lauterkeit der Tugend besteht gerade darin, daß das sittliche Urtheil für sich allein den Willen bestimme, ohne Beimischung irgend eines andern Motivs, weil nehmlich bei jedem andern Motiv, welches, sofern es nicht das moralische Urtheil selbst ist, allemal etwas Materielles seyn muß, die Unsicherheit eintritt, daß das Motiv auch einmal fehlen oder zu etwas Unsittlichen bewegen kann. — Aber

nun fragt es sich, ob nicht die Bildung des sittlichen Urtheils durch allerlei Mittel gefördert und erleichtert werden könne, welche sonach mittelbarer und untergeordneter Weise Tugendmittel seyn würden. Und solche Mittel giebts allerdings. Dahin gehören 1) Belehrung, 2) aufmunternde und stärkende Bekanntschaft mit großen und guten Exempeln, 3) günstige Gelegenheiten, Gewöhnungen, Rührungen, Noth. Im Gegentheil können verderbliche Lehren, verführerische Beispiele, Gelegenheiten zu Ausschweifungen, Verstockung und Verwilderung sehr nachtheilig auf das sittliche Urtheil, und dadurch auf den Charakter selbst würken. — Ferner kann das noch so klare und richtige sittliche Urtheil doch vielleicht unvermögend seyn, den Menschen zum Thun und Lassen zu bestimmen, 1) weil es a) an Lust, und b) an Kraft fehlt, sich um das erkannte Gute zu bemühen, oder 2) weil zum Gegentheil ein heftiger Reiz und Drang vorhanden ist. Dann kann das sittliche Urtheil selbst, um sich Vollziehung zu verschaffen, psychologische Mittel aller Art zu Hülfe nehmen, und darunter auch Rührungen und Gewöhnungen.

4.

Rührung.

Alles Gefühl, von welcher Art es auch sey, ist insofern der Sittlichkeit nachtheilig, als es die sittlichen Urtheile 1) theils hemmt, theils verfälscht, und 2) als es zum Thun und Lassen blindlings (vor der Beurtheilung) übereilt, oder unbändig (wider die Beurtheilung) fortreißt. Dagegen können Gefühle und Rührungen a) theils das Nachdenken und Ueberlegen begünstigen, indem sie das Gemüth dazu stimmen, und dabei festhalten, b) theils die Ausführung der Resultate des Urtheilens befördern, indem sie den Menschen stärken, ihm Muth und Ausdauer geben. Und insofern Rührungen und Gefühle auf solche Art a) nicht das sittliche Urtheil leiten, sondern b) vom sittlichen Urtheil geleitet werden, und nicht unsere Selbstmacht hemmen, sondern befördern, sind sie gewiß sehr unschädliche und würksame Mittel der Selbstverbesserung und Selbstvervollkommnung. Nur ist zu merken, daß Gefühle und Rührungen 1) nicht jedesmal, wenn und in der Art, wie wir sie zu haben wünschten, in unserer Gewalt stehen, son-

dern nach ihren eigenen Gesetzen oft wider unsern Dank kommen und wechseln und vergehen, und 2) daß ihre Regierung zu dem angezeigten Gebrauch schwer, und in dem Maaße schwerer sey, als sie selbst stärker, und folglich zu dem Zwecke der Selbstverbesserung und Selbstvervollkommnung würksamer sind; daß mithin zur Benutzung dieses Tugendmittels schon Tugend gehört, und zwar desto mehr, je mehr dasselbe helfen soll, d. h. je mehr man desselben bedarf.

5.
Gewöhnung.

Mit der Gewöhnung, welche, wenn sie absichtlich vorgenommen wird, Uebung heißt, verhält es sich wie mit den Gefühlen; sie kann die Würklichkeit und Richtigkeit des sittlichen Urtheils und die Ausführung guter Vorsätze sehr erleichtern und befördern, aber auch sehr erschweren und hemmen. Sie ist also, sofern sie zu den beiden erstern Zwecken dient, nehmlich sowohl die Gemüthsfassung zu richtigen, sittlichen Urtheilen, als die Festigkeit zu sicherer Ausführung derselben zu unterstützen, ein herrliches Mittel der Selbstverbesserung. Nur

daß auch in Absicht ihrer die vorher bei der Rührung angeführten zwei Schlußbemerkungen statt finden.

6.

Religion.

Religion beruht nicht auf der bloßen Idee von einer ewigen Ursache aller Dinge, sondern hauptsächlich auf der Idee, daß diese Ursache eine Intelligenz (Geist), d. i. eine Gottheit sey, und besteht aus zwei Arten von Begriffen; die eine bezieht sich auf die Absichten, welche das höchste Wesen bei Hervorbringung und Unterhaltung der Menschen sowohl, als der ganzen übrigen Natur habe; die andere betrifft das Verhalten, welches der Mensch bei der Einrichtung seines Lebens, in Hinsicht auf jenes Wesen, zu beobachten habe; man könnte auch eine dritte Art von Begriff hinzufügen, betreffend die Hoffnungen, die man sich in Ansehung seines künftigen Schicksals, nach Maaßgabe seines Verhaltens, hienieden machen dürfe (Theologia theoretica, practica et soterica); welche Eintheilung sich auf die drei Hauptfunktionen unseres Geistes, auf das Denken, Handeln und Empfinden bezieht.

Wir erklären

I. das Princip aller Religionen;

II. wir zeigen, wie aus diesem einigen Princip die falschen sowohl, als die wahren Begriffe religiöser Art hervorquellen;

III. wir stellen das Verhältniß dar, welches zwischen der nicht aus Tugend entsprungenen Religion und der Tugend statt hat;

IV. A) wir erklären, wie aus Tugend ächte Religion entspringe, und B) was für Würksamkeit diese Religion auf die Tugend habe.

V. Kritische Darstellung der verschiedenen Meinungen, welche über diese Sache im Schwange gehen.

I. So groß auch die Mannigfaltigkeit der Religionsvorstellungen ist, wenn wir sie so wie sie unter den Menschen überall, ehedem und jetzt noch, im Schwange gehen, betrachten; so finden wir gleichwohl, wenn wir sie bis auf ihren ersten Ursprung verfolgen, daß sie insgesammt aus einem und ebendemselben einfachsten Princip hervorgehen, nehmlich aus dem Gedanken: was die Seele im Menschen sey, das sey im Weltall die Gottheit. Nehmlich wer nur im mindesten sich selbst und die Welt

betrachtet und erwägt, wie bittweise er α) sein Leben und alle seine Kraft, zu denken, zu empfinden und zu handeln, und β) den Gebrauch der Naturdinge, ohne die er nicht bestehen kann, besitzt, der kann nicht umhin, sich selbst als umflossen und getragen vorzukommen von einer Macht, die eben so gegenwärtig als verborgen ist. Diese Macht zu kennen, da sie das Bewundernswürdigste, was sich unserer Wißbegierde darbieten kann, und für unsere Furcht und Hoffnung das Interessanteste ist, muß man natürlich wünschen. Aber wie findet man einen Ausweg, diesen Wunsch zu befriedigen? Anders nicht, als wenn man thut, was auch ohne dem die Vernunft anräth, nemlich wenn man sich jene verborgene Macht, die Urheberin alles Lebens und Denkens, selbst als lebendig und denkend vorstellt, und mithin als einen Geist gedenkt, der, unserm Geiste ähnlich, in seinen Handlungen gewisse Absichten habe, und auch von uns in unsern Handlungen gewisse Zwecke befolgt oder Verhältnisse beobachtet wissen wolle. Und so sieht man ein, wie fest das erwähnte Princip in unsrer Natur gegründet ist, da es α) auf Vernunft, β) auf der natürlich-

sten Wißbegierde, und γ) auf dem innigsten Gefühl unseres Bedürfnisses (unserer Empfänglichkeit für Furcht und Hoffnung) beruht, welches alles derjenige bekämpfen müßte, der das Princip wankend machen wollte; ja es scheinen dasselbe selbst diejenigen anzuerkennen, die alle Religion aufheben wollen; denn indem sie behaupten, daß es außer der Welt keine Gottheit gebe, suchen sie zugleich zu behaupten, daß es keine vom Körper verschiedene Seele gebe, wohlbewußt, daß es mit dem Geist im Menschen und mit der Gottheit im Weltall einerlei Bewandniß habe.

II. Wie entspringen aus dem Princip die mancherlei religiösen Vorstellungen?

Da Niemand seiner Gottheit etwas beilegen kann, außer was demjenigen ähnlich ist, was man in sich selbst empfindet, denn theils hat man außer dem fast nichts, was man ihm beilegen könnte, theils findet man, wenn man das wegräumt, gar keine Möglichkeit, sich die göttliche Natur zu gedenken, welche gleichwohl sich zu gedenken, wenigstens so weit, daß man begreife, was sie vorhabe, was sie wolle, für einen Jeden über alles wichtig ist; so folgt, daß,

so wie eines Jeden Sinn und Geist beschaffen ist, so auch

1) die Absichten, die er sich auf Seiten seiner Gottheit vorstellt, und die

2) Verhaltungsregeln, die er in Hinsicht auf sie glaubt befolgen zu müssen, und die

3) Hoffnung, die er fassen darf, beschaffen seyn werden, daß also, wie der Mensch ist, so auch seine Religion (nicht, die er zur Schau tragen mag, sondern die er würklich in sich hat) seyn werde. Zum Beweise erinnere man sich nur, was das für Vorstellungen waren, die man im verschiedenen Alter und bei verschiedener Gemüthsstimmung selbst in sich wahrgenommen und gehegt hat. Ueberdem ist bekannt, daß rohe und übelgesittete Menschen selbst die reinste und beste Religion, die sie irgendwoher bekommen mögen (wie die Christen im Mittelalter und das gemeine Volk noch jetzt), bald verderben, bis sie so ist, wie sie selbst sind; umgekehrt, daß selbst die ungereimteste und gräßlichste Religion von Menschen, so wie sie weise und tugendhaft werden, entschuldigt, unter dem Vorwande — sunt superis sua iura, sunt sanctis sui mores — oder verbessert wird.

III. Verhältniß zwischen der nicht aus moralischen Begriffen entsprungenen Religion und zwischen Sittlichkeit.

Weit gefehlt, daß Religion, überhaupt genommen, ein Princip der Tugend seyn sollte; so erhellt vielmehr aus dem Vorigen, daß, die einzige ächte Religion ausgenommen, die, aus der Tugend erzeugt, wieder die größte Stütze der Tugend ist, jede andere vielmehr zum Verderbniß der Moralität oder zur Bekräftigung böser Thaten dienen kann. Denn gesetzt, ein Mensch, in der Meinung, daß er durch Erfüllung der Pflichten gegen sich und Andere zwar thue, was ihm selbst und Andern gebührt und gefällt, aber daß die Gottheit selbst nichts davon habe, fange an auf Mittel zu sinnen, wie er gleichsam unmittelbar sich um die Gottheit verdient machen und ihre Gunst erwerben könne; so ist leicht zu denken, daß ihm vollends, wenn er sich die Gottheit, als ihm selbst ähnlich, ehrsüchtig, mürrisch, neidisch vorstellt, am angemessensten zu dem Zweck diejenigen Mittel dünken werden, die ihm selbst die beschwerlichsten und unnützesten, und nicht blos von der Tugend entfernt, sondern selbst ihr entgegen sind; und deren Beobachtung

er doch allen Pflichten so weit vorzieht, daß er sogar jede Verletzung der letztern durch jene glaubt abkaufen zu können. — Und so geht es zu, daß der arme Sterbliche, um seiner Gottheit Gnade zu erlangen oder Unwillen abzuwenden, bald sich selbst mit Gewalt einen Glauben an die finstersten und unbegreiflichsten Grillen aufdringt, bald sich Mühe giebt, entweder in frommer Entzückung zu staunen und von inbrünstigem Eifer zu glühen, oder vor selbstgemachten Schreckbildern zu beben oder sich in erkünsteltem Kummer abzuhärmen, bald sich dem trägsten Müßiggang und der unmenschlichsten Einsamkeit zu widmen, oder zu sklavischer Beobachtung der thörichtsten sowohl, als der härtesten Gebräuche, zu verdammen; glücklich, wenn er der Wuth entgeht, in welcher man bisweilen die Götter so zu versöhnen gesucht, wie nicht einmal Menschen wüthen.

IV. Wenn die unächte Religion so viel zum Verderbnisse der Tugend würken kann; so fragt sich nun:

A. wie entsteht aus Tugend die wahre Religion? und

B. was würkt diese zur Vervollkommnung der Tugend?

A. Das moralische Vermögen, auf welchem die ganze Tugend beruht, giebt uns die Begriffe vom höchsten Wesen, als dem heiligsten, dem gütigsten, dem weisesten und gerechtesten an die Hand.

1) Der erste von diesen Begriffen ist der, da die Gottheit, als der heiligste Urheber der sittlichen Urtheile und der aus diesen geschöpften Gesetze gedacht wird. Diesen Begriff giebt uns das bewundernswürdige moralische Vermögen auf drei Wegen an die Hand, nehmlich

a) wir kennen nichts Vortrefflicheres, was wir der Gottheit beilegen könnten (und es ist natürlich, ihr das Vortreffliche beizulegen), als eine Kraft, ähnlich derjenigen, die unser Geist in sittlichen Urtheilen äußert, denn diese ist die freieste, die edelste, sie ist die Quelle aller Würde, deren unsre Natur fähig ist; von allen andern Kräften nehmlich, die die menschliche Natur ausmachen, ist keine über die andere Richterin oder Gebieterin; diese aber übt über alle Gericht, Gesetzgebung, Oberherrschaft aus, und, ohne einer unterworfen zu seyn, unterwirft sie sich alle. Um dieser Kraft willen hat daher auch Manchem zwischen Gott und dem Menschen eine

Aehnlichkeit, und gar eine Gemeinschaft, glaublich geschienen (mens divinae particula aurae).

b) Obgleich es in unserer Gewalt steht, ob und wie wir unsere moralische Urtheilskraft brauchen wollen; so sind doch die moralischen Urtheile selbst, die von dieser Kraft geschehen, gänzlich unserer Willkühr entnommen, so daß wir durch keine Macht noch Kunst vermögend sind, sie umzuändern, oder ihnen das Schreckliche und Furchtbare, womit sie uns ängstigen, zu nehmen, oder das Tröstende und Erfreuliche, was wir uns von ihnen wünschten, ihnen zuzuwenden; daß Niemand eine andere oder größere Selbstbilligung von sich erhalten kann, als er sich bewußt ist, verdient zu haben, und von der andern Seite auch der Selbstverdammung, die er verdient zu haben selbst erkennt, nicht entfliehen kann, gesetzt auch, daß kein Sterblicher von der begangnen Uebelthat das Geringste wüßte und jemals erfahren wird. Auch können wir die moralischen Urtheile nicht ablehnen, wir müßten dann die ganze Menschheit zugleich ausziehen.

Gleichwohl hängt von den moralischen Urtheilen, die wir weder a) ändern, noch

b) ablehnen können, unser höchstes Elend, so wie unsere höchste Seligkeit ab; denn es giebt nichts Peinvolleres, als die Selbstverurtheilung, und nichts Seligeres, als die Selbstbilligung. Dieß alles führt uns zu dem Schluß, die moralischen Urtheile als eine besondere Veranstaltung des Urhebers unserer Natur, und die Urtheilskraft als seine Stellvertreterin, durch die er uns seinen Willen kund thut, und aus der wir ihn als heiligen Richter erkennen, anzusehen.

c) Die moralischen Urtheile haben, wie schon sonst erklärt worden, die besondere Natur, daß der menschliche Geist bei Abfassung derselben nicht umhin kann, auf die Person eines unpartheiischen und einsichtsvollen Zuschauers hinzusehen, dessen Urtheile wir als gültig annehmen und zu den unsrigen machen. Indem wir aber so verfahren, üben wir beim Urtheilen würklich nur eine stellvertretende und gleichsam nur delegirte Auktorität aus. Wessen ist nun diese Auktorität? Wer ist der Censor, auf den wir hinsehen und über dessen Aussprüche wir am meisten zu erzittern oder uns zu freuen pflegen? Das sind wir selbst nicht, denn wir werden ja meisten-

theils von ihm getadelt und verdammt; auch sind es keine andere Sterbliche; denn von allen deren Urtheilen berufen wir uns auf jene. Sehr natürlich ist es, in jenem Censor eben die allgegenwärtige Macht zu erkennen, von der wir uns und alles gehalten fühlen, und die wir, so wie wir sie als Urheberin unseres bittweise bestehenden Lebens, uns lebendig gedenken, so als Geberin der zur Regierung des Lebens bestimmten sittlichen Urtheilskraft, uns moralisch, und folglich als ebenmäßig billigend und mißbilligend, gebietend und verbietend gedenken müssen.

2) Den zweiten Begriff, nehmlich den von der höchsten Güte Gottes gegen uns, erlangen wir, wenn wir erwägen, zu welchem Zweck das moralische Vermögen hinstrebe, und in welcher Absicht uns dasselbe verliehen sey. Zwar ist auch der leidentliche Theil unserer Natur, auf welcher dieß Sinnenleben beruht (das Physische in uns), so beschaffen, daß in Einrichtung desselben der Urheber die gütigsten Absichten befolgt zu haben scheint; und eben so ist es mit der gesammten äußern Natur des Weltalls bewandt; aber noch einleuchtendere Proben seiner höchsten Güte offenbaren sich in der

Einrichtung jenes edlern thätigern Theiles von unserm Selbst, in welchem Theil eigentlich allein die Menschheit besteht. So eingerichtet zu seyn, a) daß alles, was uns zu Erfüllung unserer Pflichten hilft und stärkt, uns zugleich die süße Empfindung der Selbstbilligung gewährt, und zwar eine desto süßere, je saurer die Pflicht für unsere animalische Natur ist und je mehr sie den Wünschen derselben entgegen ist, daß überhaupt, was die höchste Würde des Geistes ausmacht, auch die innigste Selbstzufriedenheit gewährt; b) die geringern Güter, nach welchen unsere Sinnennatur strebt, wie Gesundheit, Stärke, angenehmer Gebrauch von mancherlei Sachen, und alles, was die Erlangung dieser Güter erleichtern oder ihren Besitz befestigen kann, zwar nicht ganz in unserer Gewalt zu haben; dagegen die Beobachtung der Gesetze, die uns in Absicht der Erlangung und des Gebrauchs jener Güter das sittliche Vermögen vorschreibt, und die weit kräftiger auf unsere Glückseligkeit würkt, als die Erlangung jener Güter selbst, so ganz in unserer Gewalt zu haben, daß wir selbige in jeder erdenklichen Lage des Lebens behaupten, und sonach des höchsten Guts,

das

das auf dem Bewußtseyn unserer Würde und auf der Selbstzufriedenheit beruht, theilhaftig werden können; c) endlich so geschaffen zu seyn, daß, je länger wir uns der Rechtschaffenheit befleißigen, desto mehr Liebe und Bedürfniß darnach in uns entsteht, und je öfter wir uns in der Selbstverleugnung und im Recht- und Gutkandeln geübt haben, desto mehr das Verlangen und die Kraft und die Fertigkeit dazu sich in uns verstärkt, daß also die Tugend den Lohn mit sich führt, daß uns ihre Ausübung je länger je mehr gefällt und je länger je leichter wohlgelingt, dieß alles sind klare Proben der größesten Güte unseres Urhebers. Also 1) die ganze Natur verkündigt laut, daß das Wohl der Lebendigen der Endzweck ihres gütigen Urhebers, 2) und das ganze physische und sittliche Wesen des Menschen mit allen seinen Verhältnissen zeigt, daß Vervollkommnung, d. i. Sittlichkeit und Glückseligkeit, der Plan seines gütigen Schöpfers und Regierers ist.

a) Mit der Ausübung der Pflichten sind verbunden Selbstzufriedenheit und Freude;

b) diese wahre ächte Glückseligkeit steht ganz in unserer Gewalt;

c) Uebung erleichtert alles und befestigt es.

3) Der dritte Begriff, den uns das moralische Vermögen darbietet, ist der von Gottes höchster a) Weisheit; und da Weisheit, mit Güte vereint, b) Gerechtigkeit ausmacht; so erwächst aus dem zweiten und dritten Begriff der vierte von Gottes Gerechtigkeit. Nehmlich das moralische Vermögen führt uns auf die Idee von einer moralischen Bestimmung der Welt, von einer Harmonie des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten, oder der Sinnenwelt mit der Intellektualwelt.

Aus der Tugend selbst, sofern sie einerseits ihrer Schwachheit sich bewußt und darüber mit sich unzufrieden ist, aber andrerseits sich ein Ideal von Weisheit, Seligkeit, Heiligkeit, mit einem Wort, von Vollkommenheit, vorstellt, zu welchem, weil sie es gedenkt, sie sich berufen fühlt, erheben sich Wünsche und Erwartungen, daß wir dem höchsten Gut, welches a) zu kennen, b) zu lieben und c) zu suchen, uns a) Vernunft, b) Gewissen und c) Freiheit gegeben sind, und welches hienieden für uns unerreichbar ist, dereinst immer näher und näher kommen werden.

Aus der Tugend selbst, sofern sie die Ordnung, welche die Natur im Belohnen und Bestrafen befolgt, nicht befriedigend, und die Uebereinstimmung zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden, die hienieden statt finden mag, allzu unvollkommen findet, steigen Wünsche und Erwartungen auf, daß genauer nach Verdienst und Würdigkeit dereinst Vervollkommnung und Beglückung (Belohnung und Bestrafung) Jedem zu Theil werden möge. Sofern diese Ideen in unserer moralischen Natur von dem Urheber aller Dinge gegründet sind, können wir nicht umhin, ihm die auf die Realisirung dieser Ideen sich beziehende Eigenschaften der Allwissenheit, Weisheit und Gerechtigkeit beizulegen. Denn das Daseyn dieser Ideen ist schon ein Beweis davon, daß sie einst realisirt werden sollen. Es wird den Sterblichen ein Gut versprochen, wenn ihnen eine Vorstellung davon gegeben und ein Verlangen darnach eingepflanzt wird. Ob übrigens die Erinnerung dessen, was sie in diesem Leben gethan, dereinst die Belohnung der Guten und die Marter der bösen Menschen ausmachen, und darin allein, so wie in dem schnellern und langsamern Fortschritt zur Vervoll-

kommnung, alle Belohnung und Bestrafung bestehen werde, läßt sich leicht erkennen, wenn man nur fragt, was es denn sonst wohl für Angenehmes seyn könnte, was sich als verdienter Lohn für wahre Tugend schickt, und was für Unangenehmes, was als verdiente Strafe dem wahren Laster gebührt. Denn freilich, solche Annehmlichkeiten leidentlicher und sinnlicher Art, in deren großmüthiger Verschmähung sich gerade die Tugend am preiswürdigsten zeigt, können unmöglich eine Belohnung der Tugend ausmachen; so wie die Art von Glückseligkeit, deren Entbehrung glücklicher, d. i. zufriedner, macht, als der Besitz, gewiß nicht die rechte ist. Wenn man aber Angenehmes thätiger Art, was mit Vernunft, mit Freiheit und mit Gewissen zusammenstimmt, darum, weil es, als für sich selbst gut, zur Tugend gehört, nicht als Belohnung der Tugend ansehen wollte; so würde man sich täuschen. Denn das Materiale aller Tugenden, d. h. die Kräfte und die Gegenstände und die Situationen (Verhältnisse), ist doch von der Tugend selbst, die eigentlich in der Form oder in dem Gebrauch des allen besteht, verschieden, und das Letztere ist keine causa efficiens des

Erstern; und es kann also immer zu den Belohnungen der Tugend gehören, mit reichlicherm Material der Tugend begabt zu werden. Eben dieses Räsonnement läßt sich leicht auch auf Strafe anwenden.

B. Wie würkt die aus der Sittlichkeit entsprungene ächte Religion zurück auf Tugend? Jeder der Begriffe, die uns vom höchsten Wesen das sittliche Vermögen darbot, hat seine eigne Würkung.

1) α) Die Vorstellung von Gott, als dem heiligen Gesetzgeber, nützt vortrefflich, die sittliche Urtheilskraft zu vervollkommnen. Denn obgleich ohne einen logischen Zirkel sich nicht sagen läßt, daß der göttliche Wille ein Erkenntnißgrund der Tugend sey; obgleich der Mensch eben so wenig aus seiner Menschheit herausschreiten und außer derselben etwas erblicken kann, als er unmöglich aus seiner Haut springen oder über die Länge seiner Arme hinaus etwas berühren kann, so findet sich doch unser Geist auf eine bewundernswürdige Art erleichtert, alles richtig einzusehen, wenn er nachforscht, wie alles dem heiligen Urheber des Menschengeschlechts erscheinen müßte. Wie der Astronom, wenn er bei alle dem, daß er auf seiner Stelle bleibt, sich in Gedan-

ken in die Sonne versetzt, vieles deutlicher und besser übersieht, so finden wir, wenn wir uns an Gottes Stelle setzen, darin ein treffliches Hülfsmittel sowohl, alles im Einzelnen neuer und richtiger, als auch im Ganzen und Großen alles umfassender und kräftiger zu übersehen.

β) Nach dem giebt dieser Begriff den moralischen Vorschriften die größte Kraft, indem er sie ganz eigentlich zu Gesetzen macht, nehmlich zu a) Regeln freier Handlungen, b) vorgeschrieben von dem höchsten Oberhaupt des sittlichen Reichs, zu welchem das ganze Menschengeschlecht gehört, und c) sancirt mit den Arten von Belohnung und Bestrafung, deren sich Jeder in seinem innern Gerichtshofe des Gewissens bewußt ist; welcher innere Gerichtshof nun die Auktorität eines göttlichen Gerichtshofs erlangt, indem es mit des heiligsten, alles durchschauenden und alles recht richtenden, Wesens Majestät bekleidet wird.

2) Die Betrachtung der göttlichen Güte, die offenbar in der ganzen Einrichtung der Natur und der Menschen das Wohl der Lebendigen, und insbesondere die Glückseligkeit der Menschen beabsichtigt hat, muß uns zur Beobachtung unserer Pflichten

willig machen, da wir in der Erfüllung derselben uns gleichsam als Mitgenossen des göttlichen Werks und als Beförderer seiner wohlthätigen Anstalten und Mitarbeiter an seinen liebevollen Planen ansehen können; hingegen in Vernachläßigung und Verletzung derselben uns als Widerspenstige und als Störer des Reichs Gottes auf Erden betrachten müssen.

3) Die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit muß die Motive zur Vermeidung des Bösen und zur Befolgung des Guten verstärken, nicht sowohl durch den Gedanken an Strafe und Belohnung, als vielmehr durch den Gedanken, in des gerechtesten Richters Augen werth der Strafe oder Belohnung erfunden zu werden. Die Scheu vor dem Bewußtseyn, Strafe verdient zu haben, so wie das Verlangen nach dem Bewußtseyn, Belohnung verdient zu haben, ist von der knechtischen Furcht vor dem Uebel der Strafe selbst, so wie von der lohnsüchtigen Begierde nach dem Angenehmen der Belohnung selbst gänzlich verschieden, und mit der lautersten sittlichen Gesinnung einerlei. Es wird aber das Bewußtseyn, strafwürdig und belohnungswerth zu seyn, überaus belebt und ver-

stärkt, wenn wir uns vorstellen, daß wir für eben so straffällig oder belohnungswerth vor dem gerechtesten Richter erkannt werden.

Vornehmlich hilft die Idee von der göttlichen Gerechtigkeit dadurch der Sittlichkeit auf, daß sie auch für die Tugend, die das Glück nicht hatte, sich in Thaten zu äußern, sondern blos in der Gesinnung verborgen blieb, und daher unter den Menschen für nicht belohnungswerth gehalten wird, den verdienten Lohn, und auch für die Laster und Verbrechen, die, weil sie verborgen geblieben, oder sich nicht in Thaten geäußert, straflos ausgehen, die verdiente Strafe erwarten läßt; noch mehr, daß sie auch die Tugend und Unschuld, die hienieden verkannt oder mißkannt, und aus Unwissenheit und Irrthum, oder kraft boshafter und listiger Veranstaltung geschmäht, verfolgt, gequält und gemißhandelt wird, ihren Trost und Ersatz, so wie auch das Laster oder Verbrechen, das aus ähnlichen Gründen manchmal zu triumphiren, und nicht nur straflos auszugehen, sondern allem Rechte zu trotzen und die Gerechtigkeit zu verkehren weiß, seine Vergeltung erhalten werde. So daß also der

Rechtschaffne in seinen Grundsätzen durch die Idee von göttlicher Gerechtigkeit bestärkt wird, indem ihm dadurch alle Zweifel und Besorgnisse, die ihm aus dem Mangel an Harmonie zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden, ja aus dem skandalösen Zusammentreffen des Lasters mit dem Lohne der Tugend, und der Tugend mit der Strafe des Lasters aufsteigen könnte, gehoben werden.

Nächstdem hilft die Idee von Gottes Gerechtigkeit auch dadurch der Sittlichkeit auf, daß sie dem Kleinmuth und dem Grame steuert, der uns überfällt, wenn wir die Unvollkommenheit unserer Tugend betrachten, und erwägen, wie wir gegen unsere besten Vorsätze doch unaufhörlich fehlen, und aus Schwachheit und Tücke uns sogar selbst verderben, nicht minder, wenn wir das Leere unseres Daseyns betrachten, das fast nur mit unbefriedigten Sehnsuchten oder mit Nachwehen und Bedaurungen angefüllt ist. Denn die göttliche Gerechtigkeit läßt uns hoffen, daß dieser unserer Unvollkommenheit dereinst werde abgeholfen werden, und Jedem nach Verdienst und Würdigkeit Zuwachs von Vollkommenheit (Tugend und Wohlfahrt) werde zu Theil

werden. Diese Hoffnung, womit wir in die Zukunft hinaussehen, da wir erst von aller Art von Täuschungen befreit, und mit neuen Kräften, Gegenständen und Verhältnissen versehen, ein wahres Leben leben werden, kann nicht fehlen, uns zur entschlossensten und sorgfältigsten Uebung der Tugend hienieden zu ermuntern und zu stärken.

V. Kritische Darstellung der verschiedenen Meinungen, die über das Verhältniß der Religion und Tugend im Schwange gehen.

Alle mögliche Meinungen über diese Sache lassen sich so übersehen. Zwischen Religion und Tugend findet entweder A. von Natur ein freundschaftliches Verhältniß statt; oder B. zwischen beiden giebt es von Natur ein feindliches Verhältniß; oder C. beide sind von Natur so verschieden, daß sie auf einander gar keinen Einfluß haben. In jeder dieser drei Klassen von Meinungen läßt sich wieder alle Verschiedenheit, die möglicher Weise statt haben kann, vollständig aufzählen. Nehmlich

A. wenn zwischen Religion und Tugend ein freundschaftliches Verhältniß statt

findet, so wird dasselbe darin bestehen, daß entweder

a) Religion das Princip der Tugend, oder

b) Tugend das Princip der Religion, oder

c) Tugend ein Theil der Religion, oder

d) Religion ein Theil der Tugend, oder

e) Tugend eine Eigenschaft der Religion, oder

f) Religion eine Eigenschaft der Tugend sey.

Es fehlt nicht an Gründen und Wahrnehmungen, womit sich eine jede dieser Meinungen annehmlich und glaublich machen läßt.

B. Wenn zwischen Religion und Tugend von Natur eine gewisse Widerwärtigkeit statt findet, so wird

a) entweder Religion auf die Tugend, oder

b) Tugend auf die Religion nachtheiligen Einfluß haben.

In Absicht des ersten Satzes scheint es in der That, daß nichts so kräftig

würken könne, den freiesten Vernunftgebrauch zu hemmen, die besten Gesinnungen zu verderben, und die tugendhaftesten Geistesanschläge zu verkehren, als Religion: Zeugnisse davon giebt theils die bekannte Maxime der Menschen, die, je mehr sie sehen, daß Jemand der Religion nachhängt, desto weniger Zutrauen zu seinem Verstande oder zu seiner Rechtschaffenheit haben; theils die Geschichte aller Länder und Zeiten, die genugsam zeugen, daß sich nichts so Absurdes, Boshaftes und Frevelhaftes denken lasse, was nicht aus Religion geglaubt, begonnen, verübt worden.

Was den zweiten Satz betrifft, so ist freilich von Theologen behauptet worden, daß ihrer himmlischen Religion, wozu sie sich demüthig-stolz bekennen, Stupidität, niederträchtige Gesinnung und verderbtes Gemüth nicht so entgegen sey, als die profane oder weltliche Tugend, worunter sie wohl jene männliche, edle und brave Verächterin aller Dummheit, Feigheit und Verstellung, jene Tugend meinen, die den, der sie besitzt, gewiß nicht geneigt macht, den Gebrauch der Vernunft auf-

zugeben, die humansten Gemüthsneigungen auszuziehen und mit Verzicht auf Eleganz der Sitten und auf Betrieb nützlicher Geschäfte fromm zu faullenzen.

C. Wenn zwischen Religion und Tugend gar keine Verbindung von Natur statt findet; so wird

a) Religion nicht nur ohne gute Sitten, sondern selbst mit Missethaten zusammen bestehen können. Dieß scheint würklich der Fall zu seyn, wenn man Menschen genau beobachtet, oder auch wenn man die Religionslehrer hört, die eben so sehr wie sie die Kraft ihrer Lehre zur Besserung der Menschen rühmen, auch bitterlich über die schlimmen Sitten der Zeit klagen und das überhandnehmende Verderben bejammern.

b) Imgleichen wird Tugend nicht nur ohne Religion, sondern selbst bei allerlei Aberglauben bestehen können. Und auch das scheint der Fall zu seyn. Denn unter den herrlichsten Menschen, die das Alterthum und die neuere Zeit verherrlicht haben, finden sich manche, die, bei ihrer ausgezeichneten Weisheit, eine fast kindische Leichtgläubigkeit in Religionssachen an sich

hatten; die bei ihren menschlichen, liebenswürdigen, edlen Gesinnungen, barbarische, bösartige, unreine Götter verehrten, und die bei der Würde und Thatkraft, womit sie die wichtigsten Geschäfte trieben, auch zugleich die läppischsten Gebräuche religiöser Art auf eine sklavische Weise ängstlich beobachteten.



